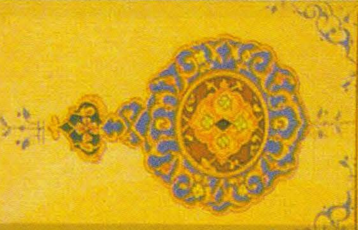
د. زينب ابراهيم شوربا



قضايا إسلامية معاصرة

الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي

دار الهادي



قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق

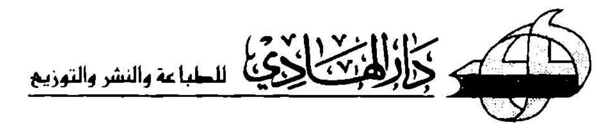
عند صدر الدين الشيرازي

الطبعة الأولى

٢٠٠٤ م ـ ١٤٢٥ هـ



الأفكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت .



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

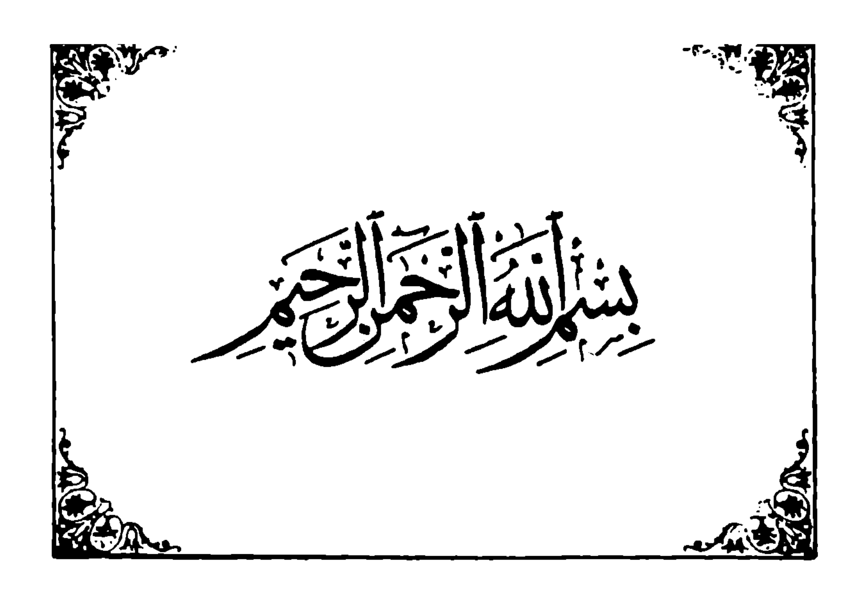
قضايا اسلامية معاصرة

الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي

د . زينب ابراهيم شوربا

مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

نفخت أبواق الغرب معلنة موت الفلسفة الإسلامية مع الغزالي وابن رشد، فرددت أصداءها تماثيل العرب «المستغربة» دون أن تهين النفس بعناء التأكد من صحة النبأ، وانغمسوا في لعبة ترديد الصدى. والذين سمعوا الصدى انقسموا فريقاً راثياً باكياً، وفريقاً متقوقعاً على عتبة أمجاد الماضي متغنياً، وفريقاً لا مبالياً إزاء الحدث.

وبعد أن اطلعت على بعض مما تمخض عنه الفكر الإسلامي، في الحقبة التي تلت ابن رشد، وكنت أجهله جهلاً تاماً، وجدتني أتصدى لإظهار وإبراز القليل القليل، كبداية وانطلاقة، من هذا النتاج الذي نما وتطور عما كان عليه أيام ابن رشد (٥٩٥هـ) والفلاسفة السابقين عليه ليصل إلى أوج ازدهاره في النصف الأول من القرن الحادي عشر الهجري مع صدر الدين الشيرازي.

فكانت هذه المساهمة؛ «الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي». علَّ الحقيقة تنكشف، والظلمة تنجلي، ويتبين زيف وثيقة الوفاة تلك.

وصدر الدين الشيرازي يعتبر بحق أحد الفلاسفة الكبار الذين منّ بهم الزمن على العالم الإسلامي أواخر القرن العاشر الهجري، والذي لم ينل حظه من

الشهرة التي يستحقها على خدماته في مجال المعرفة، بل ظل إرثه الفلسفي منحصراً داخل الحوزات العلمية في إيران ولم يتعدها إلى خارجها.

وصدر الدين ليس الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي غمره النسيان والإهمال في العالم الإسلامي، إنما هناك العديد من الرموز والأعلام الذين لم تعرفهم الساحات العلمية والأكاديميات، ولم ينلوا قسطهم من الشهرة حتى بين الدارسين العرب المسلمين، بالرغم من أن معظم آثارهم كتبت باللغة العربية. ومن هؤلاء الفلاسفة نذكر على سبيل المثال لا الحصر، الميرداماد، وحسن فيض الكاشاني، واللاهيجي، وقطب الدين الشيرازي، وملا هادي السبزواري، وأحمد العلوي وغيرهم العديد من المجددين في الفكر الإسلامي.

ولابد من الإشارة إلى أن بعض هؤلاء الرجال لقوا أخيراً بعض الاهتمام من قبل قلة من المستشرقين أمثال هنري كوربان وبعض الباحثين الإيرانيين أمثال سيد حسن نصر وجلال الدين الاشتياني الذي عمل على إخراج بعض كتب صدر الدين الشيرازي محققة ومعلقاً عليها.

كما ينبغي القول أن هؤلاء الفلاسفة المغمورين وعلى رأسهم صدر الدين الشيرازي، لا تزال مؤلفاتهم تحتاج إلى كثير من الدراسة والتمحيص لاستخراج تجديداتهم في شتى المجالات الفلسفية منها والمنطقية والعرفانية.

ومما يؤسف له أن الأكاديميات لم تعر اهتماماً لما قدمه هؤلاء الرجال، بل أكثر من ذلك أننا نادراً ما نجد من بين النخبة المثقفة في العالم الإسلامي من عرف شيئاً عن فلسفة صدر الدين الشيرازي ومقولاته الفلسفية أو المنطقية، ومما يؤسف له أكثر من معظم شبابنا المثقف لم يسمع باسم هذا الفيلسوف الذي ترك لنا الكثير من المؤلفات الحاوية لجميع المشكلات الفلسفية، والمباحث المنطقية، والمسالك العرفانية بالإضافة إلى التفسير والحديث. وأسوق هاهنا شاهداً على مدى الجهل بهذا الرجل وعلى عمق الشعور بالدونية تجاه الغرب

وتفوقه علينا، فقد ذهبت مستشيرة أحد الأساتذة عندما اخترت موضوع الدراسة هذا، فطلب مني «بكل ثقة» أن أرى أن كان صدر الدين الشيرازي (ت ١٦٤١ م) قد قرأ هيغل (ت ١٨٣١ م)[1]. وقد كانت هذه الحادثة صدمة بالنسبة لي وفي الوقت نفسه محفزاً ودافعاً قوياً للاستمرار في عملي هذا رغم ما عانيته من صعوبات.

وما أعتقده أن الجهل بصدر الدين الشيرازي وغيره من فلاسفة الإسلام عائد إلى ما تلقاه مثقفونا أو قرأوه عن موت الفلسفة الإسلامية واندراسها بموت ابن رشد دون أن يمحصوا أو يدققوا هذا الكلام، ولو انهم حاولوا البحث لوجدوا أن الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد والغزالي نقلت أو انتقلت ساحتها من مشرق العالم العربي ومغربه إلى بلاد فارس حيث وجدت لها هناك تربة خصبة تنمو فيها وتتطور. والشاهد على انتقال الفلسفة الإسلامية إلى بلاد فارس واستمرار تطورها وازدهارها ونهضتها هناك هو الأسماء العديدة للأعلام الكبار الذين تركوا لنا إرثاً ضخماً من المؤلفات في شتى ميادين العلوم الإنسانية منها والبحتة كالفلسفة والمنطق وعلم الكلام والعرفان بالإضافة إلى الأصول والفقه والتفسير والحديث وعلوم الفلك والرياضيات وغيرها من العلوم التي زخرت بها بلاد فارس.

واعتقد أن دراسة أسباب انتقال الحركة الفكرية والفلسفية الإسلامية من بلاد العرب إلى بلاد فارس تحتاج، بل تستحق دراسة مستقلة لا يسعها المجال هاهنا، إذ أن هذا العمل سيقتصر على إظهار بعض ما أتى به صدر الدين الشيرازي في مجالي الفلسفة والمنطق.

---

١ ـ إبراهيم، زكريا ـ هيجل أو المثالية المطلقة ـ ص ١٦ ـ دار مصر للطباعة.

ففي المجال الفلسفي سنتطرق إلى ناحية واحدة من نواحي تجديد صدر الدين الشيرازي ألا وهي دراسة الحركة الجوهرية ودورها في نسقه الفلسفي، مع أن هذا الرجل المبدع كان السباق إلى تجديد الفكر الفلسفي، والى طرح مقولات لم يسبقه إليها أحد من الفلاسفة قبله كقوله بأن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء. هذا بالإضافة إلى ما أثبته من مقولات لم يستطع غيره من السابقين إثباتها على ذلك الوجه وتحقيقها تحقيقاً دقيقاً وكشف غوامضها كإثباته لأصالة الوجود واتحاد العاقل والمعقول.

أما في المجال المنطقي فما سنعرض له هو مذهبه في التصور والتصديق. وما دفعنا لدراسة هذا الموضوع بالذات هو عدم وجود أي مؤلف مستقل وكاف يبحث فيه مع أهميته في دراسة المنطق وفي مجال المعرفة. ومؤلف صدر الدين الشيرازي «رسالة في التصور والتصديق» هو المؤلف الوحيد الباقي في هذا المجال. فقد كان الإمام قطب الدين الرازي قد سبق الشيرازي إلى كتابة رسالة في «التصور والتصديق»، وتسمى أيضاً «القطبية» نسبة إلى صاحبها، إلا أن هذه الرسالة لم تصلنا، والبعض وصفها بالعنقاء إذ إنها ذكرت في كتب مؤلفها وفي الكتب المثبتة للمؤلفات، ككتاب «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لصاحبه حاجي خليفة، وكتاب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» لصاحبه آغا بزرگ الطهراني. ولم يبق من هذه الرسالة إلا الاسم لأن الرازي ـ كما يقول ـ قد أضاعها ولم يتسن له إعادة كتابتها.

إذن، أهمية هذا الجزء من العمل أعني تحليل رسالة التصور والتصديق للشيرازي ونشرها محققة تتأتى من كونها المؤلف الفريد في هذا المجال. إذ أن كتب المنطق لم تدرس التصور والتصديق دراسة وافية وإنما اكتفت بمعالجة ما يدرس في باب التصورات والتصديقات من مباحث بشكل تفصيلي مسهب. فأرسطو مثلاً ومن أتى بعده لم يعرّفوا التصور والتصديق على النحو الذي قام به

الشيرازي، واعتقد أن أول من أشار إلى ماهية التصور والتصديق هو ابن سينا وقد جاءت إشاراته عابرة في مؤلفاته دون تحليل أو برهنة كما سنرى مع الشيرازي والرازي مثلاً.

وقد تابع ابن سينا في ذلك كل من الطوسي والكاتبي والأرموي فتكلموا على التصور والتصديق مع بعض الشرح، وأرجح الظن أن أول من عمد إلى مناقشة مفهوم التصور والتصديق بشكل مسهب ومفصل هو قطب الدين الرازي والجرجاني وجاء بعدهما صدر الدين الشيرازي الذي كان له رأي معارض لرأيهما، وقد عمل في رسالته المختصة بهذا الموضوع على دحض الآراء المخالفة لرأيه وتأويلها بما يتناسب مع مذهبه في التصور والتصديق.

بالإضافة إلى الأهمية المتأتية من كون هذا المؤلف هو المؤلف الفريد في مجال التصور والتصديق، هناك أهمية أخرى لهذا الجزء من العمل متأتية من جامعية وشمولية رسالة الشيرازي في التصور والتصديق إذ إنها تعرضت لكافة المذاهب في ماهية التصور والتصديق المتأخرة منها والمتقدمة.

وقد رتبت هذا العمل في تمهيد وأربعة فصول وملحق بالمصطلحات المنطقية الواردة في رسالة التصور والتصديق.

وقد أفردت التمهيد لدراسة الوضع السياسي والاجتماعي والفكري في إيران في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين وهما يغطيان الفترة التي سبقت مولد صدر الدين الشيرازي حتى وفاته.

أما الفصل الأول فخصص لدراسة حياة صدر الدين الشيرازي وما تركه من مؤلفات.

والفصل الثاني عملت فيه على تبيان الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي ومقارنة الحركة عنده مع غيره من الفلاسفة.

والفصل الثالث من هذا العمل كرِّس لتحليل رسالة الشيرازي في التصور

والتصديق ومقارنتها مع آراء المناطقة في هذا المجال.

أما الفصل الرابع والأخير، فقد عمدت فيه إلى إعادة نشر رسالة «التصور والتصديق»، محققة بقدر ما سنحت لي الإمكانات.

وأخيراً، أرفقت هذا العمل بكشاف للمصطلحات المنطقية التي وردت في رسالة التصور والتصديق علّها تعين على قراءة النص وفهمه.

ولابد من الإشارة أخيراً إلى بعض الصعوبات التي اعترضت هذه الدراسة، فقد عانيت من عدم توفر المراجع التاريخية الحاكية عن الدولة الصفوية التي مثلت الخلفية الاجتماعية والسياسية والفكرية لحياة الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، بالإضافة إلى تناقض الروايات المؤرخة لتلك الحقبة مما اضطرني لقراءة ما كمن بين السطور لتأتي دراستي لتلك الحقبة موضوعية قدر الإمكان. إذ أن النصوص كما وردت عند المؤرخين للدولة الصفوية فيها الكثير من المبالغة في التمجيد والتعظيم لملوكها وشاهاتها لأنها كتبت بطلب من الملوك أنفسهم.

واعترضت عملي هذا ندرة مؤلفات الفيلسوف الشيرازي في المكتبات العامة مما اضطرني لأنقب عنها في المكتبات الخاصة، فوفقني الله إلى قسم منها لدى بعض الزملاء المهتمين بهذا الفكر وكانوا لي عوناً وسنداً يمدني بمراجع وشروحات وفقهم الله بالخير وأمدهم بالعون.

هذا ما اعترضني من صعوبات من جهة، أما من الجهة الأخرى فقد عانيت من مشكلة صعوبة نص صدر الدين الشيرازي فكنت مضطرة مثلاً لأن أقرأ النص الواحد عشرات المرات لأفهم مراد المؤلف وأحياناً لا أستطيع لذلك سبيلا إلا مع قراءة الشروحات والتعليقات وما تركه تلامذته والمتابعون لفكره من مؤلفات، وقد كانت أصعب المشاكل التي واجهتها هي دراسة الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي، فأمضيت أكثر من سبعة أشهر أبحث عن مفاتيحها وتخريجاتها المنطقية والاستدلال عليها في الكتب والشروحات والمؤلفات

المتبنية لهذه النظرية، إضافة إلى طرق باب كل من له علم بهذه المسألة علّني أجد بصيص نور أو بعض إدراك لغوامضها وأخيراً تكشفت لي بعونه تعالى على الوجه الذي أردت بعد أن قاربت اليأس من إدراكها، إلا أن ما شجعني على المتابعة إلى النهاية نص قرأته للعلامة الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي في كتابه «بداية الحكمة» يقول فيه في معرض حديثه عن استدلال صدر الدين الشيرازي على وقوع الحركة في الجوهر «ذهب صدر المتألهين (ره) إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر واستدل عليها بأمور أوضحها...»[1] ومن ثم أورد دليلاً واحداً فقط. وما شجعني وذهب بيأسي تصريح هذا العلامة والفيلسوف الكبير وإقراره بعد وضوح النص. بالإضافة إلى صعوبة النص هناك صعوبة أخرى واجهتني في العمل وهي أن الدارس لأية فكرة أو أية مقولة لصدر الدين الشيرازي ينبغي له أن يبحث عنها في جميع مؤلفاته تقريباً أو على الأقل في كتابه الأسفار المطبوع حديثاً في تسعة أجزاء، ذلك أن الدارس لا يجد المقولة مكتملة تحت عنوان واحد أو في جزء محدد من الكتاب وعليه متابعتها في أكثر من كتاب، وهو بالطبع يصدق على الحركة الجوهرية خصوصاً التي تشكل برأيي مفتاحاً أساسياً لفكره الفلسفي ورأيه في حدوث العالم وسيره باتجاه كماله وعودته إلى باريه. ولذا فإن الحركة الجوهرية تجد لها تشعبات وامتدادات في كلامه عن حدوث العالم، ونشأة الإنسان الأولى وترقيه في مدارج الكمال، والعلم، والنفس، والموت وغيرها الكثير من المسائل المتعلقة بدراسة العالم المحسوس بجميع جزئياته.

أما بالنسبة للجزء المنطقي من العمل فقد تأتت الصعوبة من جدة الموضوع

---

١ ـ الطباطبائي، محمد حسين ـ بداية الحكمة ـ ص ١٣٤ ـ دار المصطفى للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٢.

نسبياً واختصاصه، والدراسات التي تناولت مسألة التصور والتصديق كانت عبارة عن شروحات وحواشي على بعض الكتب كشرح الرسالة الشمسية لقطب الدين الرازي والجرجاني وحاشية هذا الشرح وشرح المطالع للرازي أيضاً والحاشية عليه للجرجاني.

وفي الختام أقول الحمد لله الذي أعانني على إنجاز هذا العمل فله الشكر والمنة.

كما وأشكر كل من ساعدني على إخراج عملي هذا والله ولي التوفيق.

تمهيد

الوضع السياسي والفكري في إيران

أبان القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين

شهد العالم الإسلامي مع بدايات القرن العاشر الهجري ولادة دولة شيعية في إيران على يد الشاه إسماعيل الأول (٨٩٢ ـ ٩٣٠هـ) وعرفت هذه الدولة باسم الدولة الصفوية.

كان قيام الدولة الصفوية[١] (٩٠٦ هـ ـ ١٥٠٠م) نقطة تحول كبيرة في تاريخ إيران والشرق كله، إذ أن قيام دولة شيعية المذهب على الحدود المتاخمة للدولة العثمانية، التي كانت في أوج مجدها وشبابها وقمة انتصارها وتعتبر نفسها المسؤولة عن حمى المسلمين والإسلام أجمع، اعتبر خروجاً عن التبعية للخلافة. ولم ترض الدولة العثمانية عن تأسيس هذه الدولة، فقامت حروب ضارية بين دولتين كان من المفترض أن تتوحدا في وجه الغزو الغربي للعالم الإسلامي،

١ـ سميت هذه الدولة بالصفوية نسبة إلى الجد الأعلى للأسرة المؤسسة، مولانا صفي الدين الأردبيلي (٦٥٠ ـ ٧٣٥ هـ) الذي ارتحل إلى أردبيل وتوفي فيها.

وبالطبع لم يكن المستعمر الغربي ليفوت استغلال هذه المعارك والحروب لتغذية نار الفتنة بين المسلمين وتوسيع الشرخ الذي أصاب جسد الأمة الإسلامية باسم الإسلام والمذهبية، ممرراً من خلال ذلك كله مخططاته في السيطرة على مقدرات العالم الإسلامي وتفكيك المجتمع الإسلامي الذي استطاع خلال قرون طويلة أن يحافظ على وحدته ـ رغم الخلافات المذهبية ـ وأن يسيطر على جزء كبير من العالم، ويبقي على مركزه بين الأمم.

تعاقب على حكم الدولة الجديدة خلال فترة امتدت من العام ٩٠٦هـ حتى العام ١١٤٨هـ كل من الشاهات التالية أسماؤهم:

١ـ إسماعيل الأول تولى السلطة عام ٩٠٦هـ.

٢ـ طهماسب الأول خلف إسماعيل الأول عام ٩٣٠هـ.

٣ـ إسماعيل الثاني بدأ حكمه عام ٩٨٤هـ.

٤ـ محمد خدا بنده عام ٩٨٥هـ.

٥ـ عباس الأول عام ٩٩٦هـ.

٦ـ صفي ميرزا (سام ميرزا) عام ١٠٣٨هـ.

٧ـ عباس الثاني عام ١٠٥١هـ.

٨ـ صفي سليمان عام ١٠٧٦هـ.

٩ـ السلطان حسين الأول عام ١١٠٥هـ.

١٠ـ طهماسب الثاني عام ١١٣٥هـ.

١١ـ الشاه عباس الثالث من عام ١١٤٤ إلى انتهاء الدولة الصفوية عام ١١٤٨[١].

اتسمت حياة الدولة الصفوية تارة بالقوة والسيطرة وتارة بالضعف

١ـ ستانلي لي بول ـ طبقات سلاطين الإسلام ـ ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ ـ الدار العالمية بيروت ١٩٨٦.

والتخلخل. فقد حقق الصفويون حلمهم في بناء دولة على يد الشاه إسماعيل الأول الذي لم يكن قد تجاوز الثالثة عشرة من العمر. استطاع هذا الشاه أن يمد حدوده من جيحون إلى خليج البصرة ومن أفغانستان إلى الفرات. وعلى هذا النحو صارت للصفويين حدود مشتركة مع العثمانيين وقد أدت الخلافات المذهبية ـ ظاهرياً وافتعالاً ـ بين هاتين الدولتين إلى وقوع المعارك والاقتتال. من هذه المعارك نذكر معركة جالديران عام ٩٢٠هـ بين السلطان سليم والشاه إسماعيل الأول التي كان النصر فيها حليفاً للعثمانيين [١].

أما أهم فترة عاشتها الدولة الصفوية ووصلت أبانها إيران إلى أوج قوتها وقدرتها فهي فترة حكم الشاه عباس الأول أو المؤسس الثاني للدولة الصفوية بعد أن عانت من ضعف وانحلال وفرقة وتمزق في الداخل نتيجة لصراع قبائل القزلباش [٢] التي كانت تعتبر نفسها صاحبة الحق في إدارة شؤون الدولة للخدمات التي أدتها للأسرة الحاكمة، فما كان من عباس ميرزا إلا أن أجبر أباه الشاه محمد خدا بنده، الذي كان ضريراً وضعيف الشخصية وواقعاً تحت سلطة القزلباش الذين حكموا الأقاليم الإيرانية باستقلال تام عن السلطة الأولى في الدولة، أجبره على التنازل له عن العرش وكان ذلك عام ٩٩٦هـ [٣]، وعمد بعد ذلك التاريخ إلى تدعيم سلطانه وعزل كل منافسيه وإبعادهم عن المراكز الهامة أو التخلص منهم،

---

١ ـ السعيد، أحمد ـ تاريخ الدولة الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة ـ ج٢ ـ ص ـ ٥٤٥ ـ دار المعارف، مصر ـ دون تاريخ.

٢ـ سميت القبائل التركمانية التي شكلت نواة الجيش الصفوي بالقزلباش أو الرؤوس الحمراء لاعتمارهم لباس الرأس الأحمر ذي الأثني عشرة تركيبة إشارة إلى الإثني عشر أمام.

٣ ـ عندما تسلم الشاه عباس الحكم كان عمر الفيلسوف صدر الدين الشيرازي حوالي السبعة عشر عاماً.

سواء كانوا من أسرته أم من قبائل القزلباش التركمانية. كل ذلك تم بخطوات سريعة وحازمة، وهكذا أصبح الشاه عباس صاحب السلطة المطلقة والوحيدة النافذة في طول الدولة وعرضها، فكانت النتيجة توحيد إيران على المستوى الداخلي والتفرغ للعمل على صد الهجمات والتخلص من «أعداء الدولة» ـ العثمانيين في الغرب والأوزبكيين في الشرق ـ حيث كانت هاتان الجبهتان مشتعلتين بشكل مستمر.

والدراسة التاريخية ستقتصر على فترة حكم الشاه عباس لأهميتها من ناحيتين:

الأولى: لأنها تركت آثارها على تاريخ إيران اللاحق لفترة طويلة.

والثانية: لأنها تحكي الوضع القائم زمن الفيلسوف موضوع الدراسة علّها تلقي ضوءاً على المؤثرات التي شاركت بشكل أو بآخر في الحياة الاجتماعية والفكرية لفيلسوفنا صدر الدين الشيرازي.

سبق القول أن إيران وصلت إلى ذروة قوتها وعظمتها عهد الشاه عباس الكبير، وتجلت هذه القوة بعدة مظاهر منها:

١ ـ في المجال الاقتصادي:

عرفت الدولة الصفوية ثلاثة أنشطة اقتصادية هي النشاط الزراعي والنشاط التجاري والنشاط الصناعي. وكان الوارد اليومي إلى خزينة الدولة[١] من هذه النشاطات حوالي ألف ومائتي تومان كضرائب الملاّك والرسوم الزراعية وضريبة التبغ والجمارك والجزية على غير المسلمين وغيرها[٢] وقد حظيت

---

١ ـ لم تكن هناك حدود تفصل بين الميزانية العامة للدولة وميزانية الشاه الخاصة.

٢ ـ جمعة، بديع ـ الشاه عباس الكبير ـ ص: ٧٩ ـ ٨٠، دار النهضة العربية ١٩٨٠.

التجارة والصناعة باهتمام أكبر من قبل الشاه بالرغم من أن الزراعة كان لها النصيب الأكبر من اليد العاملة الإيرانية، إلا أنه يقال أن مستوى المعيشة للفلاح آنذاك، رغم حرمانه من ملكية الأرض[١] كانت تفوق مستوى معيشة أقرانه في أوروبا[٢].

أما بالنسبة للتجارة فقد عمل الشاه على تنشيطها بإقامة علاقات وأحلاف مع الدول الغربية شرطها التعامل التجاري بالإضافة إلى التحالف السياسي ضد الدولة العثمانية، وبتشجيع التجار الأوروبيين للقدوم إلى إيران وذلك عن طريق تأمين الحماية لهم وإطلاق حريتهم في التصرف وإقامة الشعائر الدينية وإنشاء النزل والخانات. ولتسهيل التجارة حسن الشاه عباس الطرقات البرية وعبّدها وأنشأ الموانئ[٣] وطوّر بعضها الآخر.

كان اعتماد التجارة قائماً بالدرجة الأولى على تجارة الحرير التي كانت حكراً خاصاً بالشاه يحقق من ورائه الأموال الطائلة. ونتيجة لازدهار التجارة شهدت اصفهان ـ عاصمة الدولة الصفوية آنذاك ـ نمواً اقتصادياً وعمرانياً لا مثيل له حتى أطلقت عليها عبارة «اصفهان نصف الدنيا».

وعلى الصعيد الصناعي، اشتهرت إيران بصناعة الأسلحة النارية والنسيج والسجاد والزجاج والأواني الفخارية. ولا زالت آثار هذه الصناعات باقية إلى الآن في اصفهان وفي متاحف إيران والعالم.

---

١ ـ أراضي الملكية الخاصة كانت قليلة جداً بالنسبة لمساحة الأراضي الصالحة للزراعة وهذه النسبة الضئيلة كان يمنحها الشاه للمواطنين في صورة إيجار رمزي مدته ٩٩ عاماً تعود الأرض بعدها إلى حاكم الإقليم ليوزعها على مستغلها الأول أو منتفع جديد.

٢ ـ جمعة، بديع ـ الشاه عباس الكبير ـ ص ٨٦.

٣ ـ أنشأ الشاه عباس مرفأ عرف باسم «بندر عباس».

٢ - في المجال العسكري:

رأى الشاه عباس أن تدعيم القوة العسكرية عدة وعدداً أمر ضروري للحفاظ على الدولة، لاسيما أنها عانت من انتفاضات داخلية على أيدي القزلباش ومعارك مستمرة مع العثمانيين والأوزبكيين. فكان لابد له من إنشاء جيش خاص به غير خاضع لسلطة القزلباش الذين سيطروا على مقدرات وقرارات الدولة في عهود أسلافه [١]، وكذلك كان تسليح الجيش بأسلحة جديدة وحديثة أمراً ملحاً للحفاظ على حدود الدولة وضمان سلامة أراضيها، فسارع الشاه إلى إنشاء جيشين: أحدهما مؤلف من رعايا الدولة الصفوية من غير المسلمين خاضع مباشرة لإمرة الشاه، مهمته الأساسية حراسة الشاه وقصوره والدفاع عنه.

أما الجيش الآخر فمكوّن من رعايا إيرانيين ينتمون إلى طوائف الشعب المختلفة ومهمتهم الدفاع عن الأراضي الإيرانية وسمي هذا الجيش باسم محبي الملك [٢].

أما الخطوة التالية التي خطاها الشاه عباس في المضمار العسكري فتمثلت في إنشاء مصنع الأسلحة النارية والذخيرة بمساعدة أعضاء البعثة البريطانية [٣] التي وفدت إلى إيران بقيادة الأخوين شرلي [٤].

---

١ ـ لم يكن الجيش الإيراني الصفوي قبل الشاه عباس يتلقى أوامره من الشاه، بل كان على الشاه أن يصدر أوامره إلى رؤساء القبائل وهم بدورهم يصدرون أوامرهم إلى الجيش أو يمتنعون عن إصدارها وتبليغها.

٢ ـ جمعة، بديع ـ الشاه عباس الكبير ص: ١٨٦.

٣ ـ وفدت هذه البعثة إلى إيران سنة ١٠٠٧هـ.

٤ ـ كان للأخوين شرلي دور كبير في السياسة الإيرانية والحرب الإيرانية ـ العثمانية.

وقد كان من آثار هذه القوة العسكرية استرداد الأراضي الإيرانية التي كانت قد احتلتها الدولة العثمانية، والقضاء على الأوزبكيين بالإضافة إلى إخماد الفتن الداخلية.

٣ ـ في المجال العمراني:

بعد أن ركّز الشاه عباس دعائم حكمه في الداخل وأمن حدود دولته اهتم بالعمران، فشهدت إيران نهضة عمرانية شملت العمارة الدينية والمدنية، ومن آثار تلك النهضة بناء المساجد، والأضرحة، وإدخال التحسينات على المزارات القديمة كتشييد مرقد وقبة الإمام الرضا (ع) في مشهد عام ١٠١٠هـ وبناء ضريح الإمام علي بن أبي طالب (ع) في النجف الأشرف بالإضافة إلى العديد من المساجد والمزارات التي شيدت باسمه.

واهتمام الشاه عباس بالعمارة المدنية لم يقل عن اهتمامه بالعمارة الدينية، فقد أمر ببناء القصور والمباني وإنشاء الحدائق العامة والميادين الفسيحة إلى غير ذلك من النزل والخانات الخاصة بالتجار الأجانب.

وبما أن أصفهان كانت قلب الدولة الصفوية وعاصمتها فقد حظيت بالنصيب الأكبر من هذا الازدهار والنمو العمراني حتى قيل «اصفهان نيم جهان» أي اصفهان نصف الدنيا.

٤ ـ في المجال الفكري:

كان توجه الشاه عباس منصباً بالدرجة الأولى والأخيرة على تثبيت دعائم حكمه، واضعاً نصب عينيه مسألة البقاء في السلطة والمحافظة على ما حققه من سلطان بشتى الوسائل، فحب السلطة ملك عليه كيانه وفكره، وأصبح المسيّر والموجّه لسلوكه وتصرفاته حيال أي واقع، وهذا ما دفعه لضرب قبائل القزلباش

وحكام الأقاليم، وعزل وإبعاد أو قتل كل من تسوّل له نفسه منافسته أو شكّ بمعارضته له، حتى لو كان هذا الشخص قريباً أو نسيباً. وأبلغ دليل على ذلك أن الشاه عباس قتل ابنه البكر وولي عهده صفي ميرزا في الثالث من شهر المحرم عام ١٠٢٤هـ ومن ثم أمر بسمل أعين ولديه خدا بنده ميرزا وإمامقلي ميرزا ليحرمهما من ولاية العهد. قام بكل ذلك من أجل أن يمركز السلطة بيده، ويأمن في الداخل.

والدليل الآخر على كونه محباً للسلطة وليست له أية مقاييس أخلاقية أو فكرية أو عقائدية أنه آثر التعامل والتحالف مع الغربيين أعداء الإسلام والمسلمين للتغلب على الدول الإسلامية المجاورة ضارباً عرض الحائط بمسألة الوحدة الإسلامية والإسلام غير مكترث لتبعات هذه التحالفات التي جرت الويلات على العالم الإسلامي والتي كانت الغطاء الشرعي والرسمي لدخول الاستعمار إلى المنطقة ولاستيلائه على مقدراتها وثرواتها.

وبما أن هاجس السيطرة والتفرد في الحكم كان الدافع المحرك لسياسة الشاه عباس إزاء أي أمر، فبالإمكان ملاحظة هذا المحرك في علاقته بعلماء عصره. فقد استبعد الشاه كل مفكر أو عالم شأنه أن يشكل عقبة أو معارضة في وجه استبداده وسيادته المطلقة.

وهذا بالضبط ما حصل للفيلسوف صدر الدين الشيرازي الذي قيل أن مصيره كان القتل لولا المركز الذي كان لأبيه، إذ أن صدر المتألهين عارض سياسة الشاه وانتقدها وكتب في ذلك «رسالة الأصول الثلاثة» بالإضافة إلى تذمره الدائم من علماء عصره والقيمين على الفكر الذين وصفهم بالحمق تارة وبالجهل تارة أخرى في معرض الكلام عن الحالة الفكرية السائدة وقتذاك فهو يقول مثلاً «كل من كان في بحر الجهل والحمق أولج وعن ضياء المعقول

والمنقول أسرج كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل، وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل»[1].

ثم يتأفف من ذاك الزمان الذي يعلى فيه من شأن الأراذل ويدنى من شأن الأفاضل، إمعاناً في التضليل والتجهيل والتعمية، والذي يظهر فيه الجاهل والعامي في صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير. أضف إلى ذلك منع الناس من الاشتغال بالحكمة الإلهية والعلوم الفلسفية ومحاربة كل من ينهل من هذه المناهل، ومحاربة الصوفية.

ومن الممارسات التي مارسها الشاه بحقهم بعد أن كانوا مكرمين في عهد أسلافه إسناده إليهم «أحقر الأعمال كتنظيف قصور الدولة، ومنصب الجلاد وغير ذلك من الوظائف الدنيا»[2] وإذلال رجال الدين واحتقارهم وتوجيه الإهانات إليهم وذلك بإجبارهم على شرب الخمر في شهر رمضان أو حلق لحاهم وقتل البعض منهم بتهمة السنيّة.

إذن فالشاه عباس مارس تسلطه واستبداده وكرسهما تحت ستار الدين والتعصب للمذهب الشيعي والعداء للمذهب السنّي، فنجده مثلاً يطلق على نفسه اسم «كلب باب علي» أو يذهب سيراً على الأقدام لزيارة الإمام الرضا (ع) «من قاعدة ملكه اصفهان إلى مرقد الإمام في خراسان ومعه أكابر الدولة والمسافة تقدر بمائة وتسع وتسعين فرسخاً»[3] ويقيم ذكرى عاشوراء ويقدم الطعام لزوار الأماكن المقدسة طيلة أيام السنة، ويصرف لبعضهم الأموال ويأمر بلعن الخلفاء

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ـ ج١، ص: ٦ ـ دار التراث العربي ـ بيروت ١٩٨١.

٢ ـ جمعة، بديع ـ الشاه عباس الكبير ـ ص ٦٣.

٣ ـ المظفر، محمد حسين ـ تاريخ الشيعة ـ ص: ٢١٩ ـ دار الزهراء ـ بيروت ١٩٨٥.

الثلاثة، ويكرّم الشعراء المادحين للإمام علي بن أبي طالب (ع) إلى غير ذلك من الأمور التمويهية والتضليلية.

أما بالنسبة للتيارات الفكرية التي سادت إيران فقد تنوعت تنوعاً كبيراً وغلب عليها التعصب والتخاصم والفرقة «فانقسم الحكماء فيما بينهم إلى مشائي وإشراقي، وانشق أهل الشرع بين مجتهد وإخباري. وكان الصوفي قزلباشياً ونعمتياً»[1] وكانت هذه الفرق مشغولة دائماً بالنزاع باليد واللسان والقلم.

مما تقدم يمكن القول أن عصر الشاه عباس كان عصر قوة ونفوذ الحاكم الفرد الذي توسل بشتى الوسائل للحفاظ على حكمه والإبقاء على سلطانه وسلطته مهما كلف الأمر من قسوة وتعنت وخداع وتضليل. فكان له ما أراد في حياته إلا أن ذاك البناء العظيم وتلك السلطة القوية التي خلّفها الشاه بوفاته عام ١٠٣٨هـ، بدأت بالزوال والسير نحو الانهيار والضعف نتيجة لممارساته إذ خلفه على حكم إيران حفيده سام ميرزا الذي تسمى بصفي ميرزا تيمناً بأبيه المقتول على يد الشاه عباس خوفاً من منافسته له، كما فعل هو نفسه بأبيه محمد خدا بنده، وقد كان عهد سام ميرزا من أتعس العهود التي عرفتها الدولة الصفوية، ذلك لأنه سعى، بوصفه طاغية عاجزاً، إلى أن يمكن لسلطته في الداخل عن طريق الأعمال الوحشية المتكررة[2].

وسبب عجزه كمن في كونه ربيب بيوت الحريم[3] لا علم له بأمور السياسة، عديم الاطلاع على الشؤون العسكرية والإدارية.

---

١ ـ آل ياسين، جعفر ـ الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي ـ ص ١٧ ـ منشورات عويدات ١٩٧٨.

٢ ـ بروكلمان ـ تاريخ الشعوب الإسلامية ـ ص ٥٠٥ ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٥.

٣ ـ نشأ سام ميرزا وترعرع في بيوت الحريم بأمر من جده الشاه عباس الأول.

وقد انتقل فجأة من موقع الركود والخمول إلى موقع السلطة والإدارة فكانت النتيجة تقهقر وضعف الدولة الصفوية على يديه وأيدي الملوك الذين أتوا بعده إلى أن آلت الدولة الصفوية إلى نهايتها وزوالها بعد انتصار نادر شاه الأفشاري[1] وتسنمه عرش السلطة عام ١١٤٨هـ

في هذه الظروف والأوضاع العامة عاش فيلسوفنا صدر الدين الشيرازي، وكابد الآلام والاضطهاد، وعانى من العزلة والحرمان شطراً كبيراً من حياته عاد بعدها ليؤدي رسالته المعرفية والتعليمية بعد وفاة الشاه عباس الأول.

---

١ ـ نادر شاه (١١٠٠هـ ـ ١١٦٠هـ).

الفصل الاول

صدر الدين الشيرازي

نشأته ـ ثقافته ـ مؤلفاته

نشأة صدر الدين الشيرازي وثقافته:

ولد محمد بن إبراهيم الشيرازي القوامي [1] المشهور بين الناس بالملا صدرا وبين تلامذته بصدر المتألهين أو صدر المحققين في مدينة شيراز أوائل الربع الأخير من القرن العاشر الهجري غير أن سنة ولادته لم تعرف على وجه الدقة، ولكن يستفاد من بعض ترجماته [2] انه ولد حوالي سنة ٩٧٩هـ ذلك أنها أرّخت لوفاته سنة ١٠٥٠هـ عن عمر ناهز السبعين أو تجاوزها. ترعرع صدر الدين الشيرازي في كنف أب صالح يدعى إبراهيم بن يحيى القوامي وقد قيل انه كان أحد وزراء دولة فارس في العهد الصفوي، وكان صدر الدين الولد الوحيد له، لذا فقد شمله بعطفه واهتمامه ورعايته ووجهه لطلب العلم. فتلقى صدر الدين العلوم في مسقط رأسه شيراز حتى وفاة والده [3]. ثم انتقل بعد ذلك إلى اصفهان -

---

١ - عرف بالقوامي نسبة لجده الأول قوام الدين عبد الله الذي كان موضع مدح الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي (ت ٧٩١هـ) في ديوانه.

٢ - أنظر المظفر، محمد رضا - مقدمة الأسفار - ص ج - ج ١ - أيضاً، كوربان، هنري - مقام ملا صدرا في الفلسفة الإيرانية - مجلة الدراسات الأدبية. العدد ١، ٢ /١٩٦٥ الجامعة اللبنانية. أيضاً الأمين، محسن - أعيان الشيعة ج ٤٥ - ص ١٠٠ - مطبعة الإنصاف - بيروت ١٩٥٩.

٣ - لم يتحقق من سنة وفاة الوالد إبراهيم الشيرازي.

عاصمة السلطان والمركز الفكري والثقافي في الدولة الصفوية آنذاك ـ لمتابعة تحصيله العلمي. ويظهر أن الشيرازي كان ذا ثقافة عالية زمن انتقاله إلى اصفهان إذ انه درس مباشرة على الشيخ بهاء الدين العاملي[1]. كما درس على ميرداماد أستاذ الفلسفة والعرفان وكان له ولع شديد بالعلوم العقلية والعرفانية وأراد اكتناه أسرارها وتبيين مكنوناتها، وبذل جهداً كبيراً في سبيل ذلك. هذا الجهد المبذول جعل من الشيرازي حكيماً إلهياً وعرفانياً صوفياً يجهر بآرائه العرفانية الإلهية على الملأ مما أثار حفيظة فقهاء عصره ونقمتهم فأعلنوا عليه حرباً وكفروه، واتهموه بالخروج على الدين ووصل التجني ببعضهم إلى لعنه بتسبيحة كاملة عقب الصلاة[2]. هذا التضييق بالإضافة إلى المعمعة الفكرية والتناحر بين المذاهب والمشارب السائدة آنذاك دفع الشيرازي لاختيار الابتعاد والانزواء في قرية نائية من قرى جبال قم تدعى «كوهك» منقطعاً إلى ممارسة العبادات والمجاهدات والرياضات طيلة خمسة عشر عاماً إلى أن فاضت على نفسه «أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت»[3] وبما انه «من دأب الرحمة الإلهية أن لا يهمل أمراً ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد، ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد، فاقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والاستتار»[4] فما كان من الشيرازي إلا أن عاد من عزلته بنفس فاضت عليها العلوم العقلية والحكمة الإلهية اليقينية معلماً ومصنفاً لإخوانه في الدين ورفاقه في الكشف واليقين. وظل على

١ـ بهاء الدين العاملي (٩٥٣ ـ ١٠٣٠هـ) من مواليد بعلبك، أصله عاملي من جبع وهي من قرى جبل عامل، هاجر أبوه إلى بعلبك حيث ولد بهاء الدين ومنها هاجر إلى إيران.

٢ ـ الأمين، محسن ـ أعيان الشيعة ـ ص ١١٣ ـ ج ٤٥.

٣ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ـ ص ٨ ـ ج ١.

٤ ـ المصدر السابق.

هذه الحال إلى أن وافته المنية وهو عائد من الحج للمرة السابعة سيراً على الأقدام، ودفن في ظاهر البصرة وقد اتخذت هذه المنطقة اسمه ولا تزال تعرف بالشيرازية إلى يومنا هذا.

بعد هذه اللمحة يصبح بالإمكان رسم خط بياني لحياة الشيرازي الفكرية يتمثل بنقطتين أساسيتين هما؛ مرحلة التحصيل العلمي ومرحلة التأليف والتدريس.

أولا: مرحلة التحصيل العلمي:

وهي المرحلة التي حصل فيها علومه وكان ذلك عن طريقتين:

أ ـ الطريق الأول: التلقي عن أساتذة والتحصيل الشخصي:

هذا النوع من التحصيل كان عبارة عن دراسة الفلسفة اليونانية والرواقية والإسلامية بالإضافة إلى الحديث والرجال وعلوم القرآن وغيرها من العلوم الكلاسيكية. وقد كانت دراسة الشيرازي لهذه العلوم على أستاذين وعلمين من أعلام الفكر في ذلك العصر هما الشيخ البهائي والميرداماد فدرس على الأول العلوم النقلية، وعلى الثاني العلوم العقلية والمعارف الإلهية والعرفانية والتي كان له ولع شديد بها فأتقنها وفهم أسرارها ودقائقها وأراد أن يظهر هذه العلوم مستخرجاً جواهرها طارحاً زوائدها مضيفاً إليها فرائد لم يتوصل إليها أحد من الحكماء: «وإني لقد صادفت أصدافاً علمية في بحر الحكمة الزاخرة، مدعمة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة بدرر من نكات فاخرة، مكنونة فيها لآلئ دقائق زاهرة، وكنت برهة من الزمان أجيل رأيي، أردد قداحي وأؤامر نفسي، وأنازع سري حدباً على أهل الطلب، ومن له في تحقيق الحق أرب، في أن أشق تلك الأصداف السمينة، وأستخرج منها دررها الثمينة، وأروّق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها، وأنخل بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها، وأصنف كتاباً جامعاً

لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار، وفرائد لم يجد بها طبع على أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بمثله دورات السماوات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات»[1] إلا أن هذا الكتاب لم يخرج إلى النور في ذلك الوقت لجملة من الأسباب يشرحها الشيرازي بقوله: «لكن العوائد كانت تمنع من المراد، وعوادي الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد، فأقعدني الأيام عن القيام، وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام، لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأراذل، وشعشعة نيران الجهالة والضلال، ورثاثة الحال وركاكة الرجال، وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، وتكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبّر في الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج والرعاع ضلالة وخدعة.. فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة الإلهية والاسرار الشريفة الربانية التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها وأشارت الحكماء والعرفان إليها، فأصبح الجهل باهر الرايات، ظاهر الآيات، فأعدموا العلم وفضله، واسترذلوا العرفان وأهله، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين، ومنعوها معاندين، ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء والعرفاء والأصفياء، وكل من كان في بحر الجهل والحمق أولج وعن ضياء المعقول والمنقول أسرج، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل، وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل»[2].

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ـ ص ٥ ـ جـ ١.

٢ ـ المصدر السابق ـ ص ٥ ـ ٦.

ومما تقدم يتبين أن جهل العلماء ومحاربة القيمين على الفكر للعلوم الفلسفية والحكمة الإلهية ومنع الناس من الاشتغال بها وخلو المجتمع عمن يقدر العلوم حق قدرها بالإضافة إلى قلة الإنصاف وكثرة التعسف وإعلاء الأداني والأرذال وإخفاض الأعالي والأفاضل كل هذه الأمور منعت صدر الدين من إخراج كتابه ذلك إلى حيز الوجود ودفعته إلى مقاطعة الناس ومعاداة الزمان. ولكن بالرغم من اتصاف هذه الفترة من حياته باليأس والتشاؤم وشحة الإنتاج إلا أن العلوم النقلية والعقلية التي تلقاها كانت من الأسس التي ارتكز إليها فيلسوفنا في بناء صرحه الفكري.

ب ـ الطريق الثاني ـ تلقي العلم اللدني:

وهو العلم الذي تلقاه من الله بواسطة الانقطاع إلى المجاهدات والعبادات وتصفية النفس وتزكيتها أثناء انفراده وانزوائه في قرية «كوهك» وهو منقطع الآمال منكسر البال لا يلقي درساً ولا يشتغل في تأليف إلى أن انكشف له الحق واليقين الذي هو «ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة، وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحب الرئاسة والإخلاد إلى الأرض، والركون إلى زخارف الأجساد»[1].

فبعد جهاد طويل وألم مرير عاناه الشيرازي في عزلته انكشفت له أسرار العلوم وعاينها بالعيان والشهود بعد أن علمها بالبرهان بالإضافة إلى زوائد ومعارف لم يكن قد أطلع عليها من قبل، وها هو يشرح لنا ما حصل له وما حصَل فيقول: «اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً ثورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضيات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ـ ص ١١ ـ جـ ١.

الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطّلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية والوداع اللاهوتية، والخبايا الصمدانية، فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشية»[١].

خرج صدر الدين من تجربته بمعرفة يقينية أشرقت عليه من مسبب الأسباب فعلمها علم الشهود والعيان، هذه المعرفة الممزوجة بالعلوم العقلية المشائية المسندة بالأدلة الشرعية والشواهد النقلية خلقت من صدر الدين عملاقاً من عمالقة الفكر الفلسفي العرفاني الإسلامي وجعلت منه صاحب مدرسة جديدة في العلوم الإلهية والحكمية.

وبهذا الانقشاع والعيان انتهت المرحلة الأولى من مراحل الحياة الفكرية لصدر المتألهين وهي مرحلة التحصيل العلمي، وانتهى أيضاً زمن عزلته عن مجتمعه، وقرر العودة إلى ممارسة حياته في مرحلتها الثانية وهي مرحلة التأليف والتدريس.

ثانيا: مرحلة التأليف والتدريس:

وهي المرحلة التي امتدت من زمَن عودة الشيرازي عن عزلته ورجوعه إلى الانخراط في الحياة الاجتماعية والثقافية إلى زمن وفاته. تميزت هذه المرحلة بالخصب وغزارة الإنتاج ووفرة المصنفات بالإضافة إلى التعليم والتلقين.

فبعد تلقيه للعلم اللدني ألهمه الله الإفاضة مما حصّله على المريدين للحق والمتعطشين من الطلاب فما كان منه إلا أن أنهض عزيمته بعدما كانت خائرة،

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ـ ص ٨ ـ ج ١.

وشرع في تدوين علومه ومعارفه التي اكتسبها بالدرس الدائب والاطلاع الواسع والعميق على آراء القدماء والمحدثين من الفلاسفة والمتكلمين، وبالعبادة وتطهير النفس وتزكيتها عن الهوى وعلائق الحياة المادية. فكانت باكورة أعماله كتاب «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية». والأرجح أن يكون الكتاب الجامع الذي أراد الشيرازي تأليفه قبل عزلته ومنعته الظروف من تدوينه هو نواة أو فكرة كتاب الأسفار. وما عودة الشيرازي للانخراط في المجتمع مدرساً ومصنفاً، حسب رأيه إلا إلهام إلهي وقضاء قدّره الله أن يتم في وقته المناسب والملائم فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين... وأراد الله تقديمه (أي كتاب الأسفار) وقد كان قد أجلّه فأظهره في الوقت الذي قدّره، وأبرزه على من له يسره، فرأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل»[1].

وبعد إخراج هذا الكتاب توالت عملية التأليف وكانت حصيلتها العشرات من الرسائل والكتب. ولكن يجدر القول أن كتاب الأسفار هو الكتاب الأم لباقي المؤلفات، وأنها جميعها عبارة عن تجريد لبعض الآراء التي ذكرها في الكتاب الأم أو تلخيص له أو هي دائرة حول موضوع من موضوعاته ولكن بشكل أوسع.

أما بالنسبة لعملية التأليف قبل «الأسفار» فيقال انه دوّن ثلاثة رسائل هي: رسالة «طرح الكونين» ورسالة «حدوث العالم» ورسالة «حل الاشكالات الفلكية في الإرادة الخرافية» والمتبنون لهذا الرأي يستندون إلى إشارات الشيرازي لهذه الرسائل في «الأسفار» غير أن الإشارة إلى رسالة أو كتاب بالنسبة للشيرازي لا تعني بالضرورة السبق الزماني للمشار إليه في المشار فيه. إذ أن فيلسوفنا كان قد

---

١ ـ المصدر السابق ـ ص ٨ ـ ج ١.

ذكر كتابه «الأسفار» في رسالة «حدوث العالم» وذكر هذه الأخيرة في كتاب «الأسفار» نفسه.

فإن كانت الإشارة إلى كتاب في كتاب آخر تدل على سبق المشار إليه زمانياً للمشار فيه، فأيهما على هذه الحال أقدم كتاب «الأسفار» أم رسالة «حدوث العالم»؟ إلا أن الرسالة الوحيدة المستطاع نسبتها إلى ما قبل «الأسفار» هي رسالة «طرح الكونين» أو «سريان الوجود» لأنها تشتمل على آراء في الوجود عدل عنها في «الأسفار»[1].

بالإضافة إلى المؤلفات العديدة التي وضعها الشيرازي، امتد نشاطه إلى المجال التعليمي فذاع صيته كأستاذ للمعارف الإلهية والعلوم الفلسفية، فتوافدت عليه جموع الطلاب من جميع أنحاء إيران للتتلمذ على يديه والاستفادة من علومه ومعارفه الموسوعية.

ونتيجة لشهرته استدعاه «الله ورديخان» والي فارس للتدريس في مدرسة شيراز التي كان قد بناها بعد أن أخذ موافقة الشاه عباس الأول فلبى الشيرازي الدعوة وعاد للتعليم في مسقط رأسه بعد وفاة الشاه عباس وكان ذلك عام ١٠٢٢هـ

وبعد عودة الشيرازي إلى مدينته تحولت شيراز إلى مركز من أهم المراكز الثقافية والعلمية في إيران. وفي تلك المدينة كان الشيرازي مستغرقاً في التعليم وإعداد الطلبة وتوجيههم، وفي تأليف الكتب والرسائل، وقد تم ذلك كله في غرفة وضيعة لا تزال تمكن مشاهدتها في تلك المدرسة المعروفة اليوم باسم «مدرسة خان»[2].

---

١ ـ أنظر المظفر، محمد رضا ـ مقدمة الأسفار ـ ص ز ـ ج ١.

٢ ـ كوربان هنري ـ مقام ملا صدرا في الفلسفة الإيرانية ـ الدراسات الأدبية ـ ١ ـ ٢ / ١٩٦٥ الجامعة اللبنانية.

وقد كانت هذه الدروس والتعاليم وتلك التآليف عبارة عن مخزون فكري وثقافي استمده الشيرازي من كتب ارسطو وأفلاطون وأفلوطين وتراث الرواقيين وابن سينا والسهروردي وابن عربي والميرداماد بالإضافة إلى المنابع الأخرى التي اعتمد عليها اعتماداً كبيراً ككل المفكرين والفلاسفة المسلمين وهي القرآن ونهج البلاغة وتعاليم الأئمة[1]. ومزج الشيرازي هذه التعاليم بعد أن صفّاها من الشوائب وولفها توليفاً فريداً لم يسبقه إليه أحد من الحكماء، فكان يدعم آراءه العرفانية بالبراهين والحجج المنطقية ثم يسندها بالحديث النبوي وأقوال الأئمة أو الشواهد القرآنية.

ولابد من الكلام هنا عن نظرية الشيرازي في العلم والتعليم قبل الكلام على تلاميذه وشراحه. فالشيرازي كأستاذ وعارف يعتبر أن العلم يحصل بطريقتين؛ طريق العلم والتعليم المستند إلى الحجج والبراهين والاقيسة المنطقية، وطريق الحدس والإلهام والكشف أو الإشراق الذي يحصل بعد طول مجاهدات وعبادات وتزكية للنفس وتخليصها من الشوائب والادران. ويرى أنه لابد لكل طريقة من الأخرى حتى تكتمل وتنضج ولذا فقد انتقد المشتغلين بالعلوم الفلسفية البحتة، كما شنّع على المتصوفة المحتقرين للعلوم الفلسفية. وهذه النظرية في كيفية اكتساب العلوم ليست سوى تجربة الشيرازي الشخصية والتي سبقت الإشارة إليها خلال دراسة المرحلة الأولى لحياته الفكرية. وهذا بالضبط ما أراد إيصاله إلى تلامذته ومريديه وطالبي المعرفة والحق. فلا معرفة دون إشراق وشهود وعيان ولا إشراق دون مجاهدات جسدية ونفسية، أي عبادات وتخلق بأخلاق حسنة، وعقلية أي دراسة المقدمات الضرورية لأية معرفة

1- Nasr-Islamic Studies-Chapter 10-Livraire du Liban-beirut 1967

كدراسة العلوم العقلية البرهانية والنقلية من حديث ورجال وسنة وفقه... الخ، فكل هذه العلوم مقدمات وأدوات لتحصيل المعرفة الأشرف والأكمل.

سبقت الإشارة إلى أن غزارة إنتاج صدر الدين وإبداعه في الكثير من المشكلات الفلسفية ودقة استنتاجاته خلقت منه رجلاً مميزاً في تاريخ الفكر وربّعته على قمة الهرم الفلسفي بعد ابن سينا وجعلت من فكره المحور الذي تدور حوله كل الكتابات والتصانيف بعده. فبرز له التلاميذ والشراح والمريدون منذ ذاك إلى زمننا الحاضر. ومن أهم تلامذته وشراحه ولداه إبراهيم وأحمد وصهراه فياض عبد الرزاق اللاهيجي (ت ١٠٨٢هـ) ومحسن فيض كاشاني (ت ١١٠٠هـ) والفياض والفيض لقبان أطلقهما صدر الدين الشيرازي على صهريه. ومن تلامذته محمد باقر المجلسي (ت ١١٢٠هـ) ونعمة الله شستري (ت ١١١١هـ)، والشيخ أحمد الإحسائي (ت ١١٤٨هـ) ومحمد مهدي البروجردي (ت ١١٦٣ هـ) وملا هادي سبزواري (ت ١٢٩٨هـ)[١].

مؤلفات الشيرازي:

مما لا شك فيه أن صدر الدين الشيرازي فيلسوف غزير الإنتاج، وافره. فقد ذكرت له المصادر ما يقارب الخمسين مؤلفاً ورسالة، تراوحت أحجامها ما بين آلاف الصفحات والبضع وريقات معالجة مواضيع متنوعة ومتلونة. فقد تناول فيلسوفنا بالبحث المسائل الفلسفية والزهدية والمنطقية، إضافة إلى شرح الحديث وتفسير بعض السور والآيات القرآنية. كل ذلك عولج بطريقة حديثة ومبتكرة لم تعهد للمفكرين والفلاسفة السابقين عليه أو المعاصرين له إذ انه رفض المضي

---

١ ـ فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، ص: ٤٢٢، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٩.

على السير والمناهج المعروفة زمانه سواء كانت إشراقية محضة، عقلية أو نقلية، وآخذ على أصحاب هذه المناهج مآخذ عديدة وحارب أساليبهم وطرقهم الوحيدة الجانب في الوصول.

واختط لنفسه طريقاً مميزاً اتّسم بتضافر السبل وتعاضدها في إيضاح الحق وإظهاره، فنظم أصول الإشراق على أسس برهانية استدلالية ودعمها بشواهد وأدلة من القرآن والسنة.

وقد سرت سنّة الشيرازي هذه في التأليف على جميع مشاهداته وكشوفه.

خلّف الشيرازي مكتبة زاخرة وغنية طبع الجزء الأكبر منها طباعة حجرية في الغالب، ويعمل مؤخراً على طبعها طباعة حديثة محققة مع شروحاتها والتعليقات عليها ـ ولا يزال البعض مخطوطاً. والكتب التالية أثبتها له صاحب الذريعة [1] وهي الكتب التي تثبت نسبتها إلى صدر الدين الشيرازي، لا المشكوك في نسبتها إليه.

ونظراً لعدم إمكانية تصنيف هذه المؤلفات إلى فلسفية أو عرفانية وغيرها. تصنيفاً خالصاً بسبب منهجه في التأليف، فسوف نوردها حسب الترتيب الأبجدي مع الإشارة إلى أماكنها في المصادر ونتكلم على أهمّها. ومؤلفات الشيرازي هي التالية:

١ ـ الأسفار: أو الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ويعتبر هذا الكتاب من أهم كتب صدر الدين الشيرازي على الإطلاق وهو بالحق موسوعته

---

١ ـ هو آغا بزرگ الطهراني (ت ١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م) وكتاب الذريعة يقع في خمس وعشرين مجلداً، فيه ثبت لمصنفات رجالات الشيعة، مرتب حسب أسماء الكتب ترتيباً أبجدياً، وقد اعتمدت هذا الكتاب كمصدر لثبت مؤلفات الشيرازي. واسم هذا الكتاب بالكامل «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» طبع في دار الأضواء في بيروت للمرة الثانية.

الفلسفية، إذ انه أورد فيه آراء المتقدمين وأفكار المتأخرين منتقداً ومصححاً ومؤيداً أو هادماً، كما أورد فيه ما فاضت به عبقريته من آراء خاصة وجديدة تمام الجدة، وقد قسّم الشيرازي كتابه هذا إلى أربعة أسفار:

السفر الأول: هو سفر من الخلق إلى الحق.

السفر الثاني: هو سفر بالحق في الحق.

السفر الثالث: هو سفر من الحق إلى الخلق بالحق.

السفر الرابع: هو سفر بالحق في الخلق.

ويقع هذا المؤلف في طبعته الحديثة في تسع مجلدات بينما وقعت طبعته الحجرية في أربع مجلدات (أنظر الذريعة جـ ٢ ـ ص ٦٠).

٢ ـ الأصول الثلاثة: وهي الرسالة الوحيدة التي وضعها الشيرازي باللغة الفارسية. نقلها إلى العربية علي أصغر نينتاني كرسالة لنيل شهادة الماجستير من الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب الفرع الأول (أنظر الذريعة جـ ١ ـ ص ٨١).

٣ ـ اتحاد العاقل والمعقول: (أنظر الذريعة جـ ١ ـ ص ٨١).

٤ ـ اتصاف الماهية بالوجود: (أنظر الذريعة جـ ١ ـ ص ٩٢).

٥ ـ إكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين: (الذريعة جـ ٢ ـ ص ٢٧٩).

٦ ـ أسرار الآيات: (الذريعة جـ ٢ ـ ص ٣٩).

٧ ـ الإمامة: (الذريعة جـ ٢ ـ ص ٣٣٣).

٨ ـ رسالة في بدو وجود الإنسان، أو في بدء وجود الإنسان: (الذريعة جـ ١١ ـ ص ١٢٧ أيضاً جـ ٣ ـ ص ٥١).

٩ ـ التصور والتصديق: وهي الرسالة موضوع الدراسة (الذريعة جـ ٤ ـ ص ١٩٨).

١٠ ـ التنقية في المنطق: طبع أيضاً تحت عنوان (اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية) في طهران، نشره الدكتور عبد المحسن مشكاة (أنظر الذريعة جـ ١٨ـ ص ٣٤٦).

١١ ـ رسالة في التشخيص: (أنظر الذريعة جـ ١١ ـ ص ١٤٧).

١٢ ـ تفسير المولى صدرا: ذكر تحت عنوان مجموعة التفاسير (أنظر الذريعة جـ ٢٠ ـ ص ٧٦). وهو عبارة عن تفسير لبعض السور والآيات القرآنية وهي:

تفسير آية النور: (أنظر الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣٤).

تفسير آية «وترى الجبال»: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٢٦).

تفسير آية الكرسي، أو العروة الوثقى: (فارسي) (أنظر الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣١).

تفسير سورة الأعلى: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣٦).

تفسير آية الم السجدة: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣٦).

تفسير سورة البقرة حتى «... كونوا قردة خاسئين» (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣٧).

تفسير سورة الجمعة: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣٧).

تفسير سورة الحديد: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣٧).

تفسير سورة الزلزلة: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣٨).

تفسير سورة الضحى: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣٨).

تفسير سورة الطلاق: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٣٨).

تفسير سورة الفاتحة: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٤٠).

تفسير سورة الواقعة: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٤٣).

تفسير سورة يس: (الذريعة جـ ٤ ـ ص ٣٤٤).

ويعرف هذا التفسير أيضاً بالتفسير الكبير، طبع في طهران طباعة حديثة (أنظر بروكلمان ج٢ ص ٥٨٩، وأيضاً الذريعة ـ جـ ٤ ـ ص ٢٧٨).

١٣ ـ جوابات المسائل العويصة، أو أجوبة المسائل النصيرية: وهي رد على الأسئلة التي طرحها المحقق الطوسي على شمس الدين خسرو شاهي ولم يرد عليها. (الذريعة جـ ٥ ـ ص ٢٨٨).

١٤ ـ حاشية تجريد الكلام: المتن لنصير الدين الطوسي (الذريعة جـ ٦ ـ ص ٣٢).

١٥ ـ حاشية شرح التجريد: الشرح للقوشجي علاء الدين بن محمد (ت ٧٨٩ هـ) (الذريعة جـ ٣ ـ ص ٣٥٤).

١٦ ـ حاشية الرواشح السماوية: المتن لميرداماد (الذريعة جـ ٣ ـ ص ٣٥٤).

١٧ ـ حاشية شرح حكمة الإشراق: المتن للسهروردي الشهيد المقتول والشرح لقطب الدين الشيرازي. (الذريعة جـ ٦ ـ ص ١٢١).

١٨ ـ حاشية الشفاء: المتن لابن سينا وقد علق الشيرازي على الإلهيات من هذا الكتاب حتى المقالة السادسة منه دون طرح آراءه الخاصة. (الذريعة جـ ٦ ـ ص ١٤٣).

١٩ ـ حشر الأشياء: عرفت هذه الرسالة تحت عناوين كثيرة منها: حشر العوام وطرح الكونين والمسائل القدسية. (الذريعة جـ ٧ ـ ص ٢٢).

٢٠ ـ الرسائل الحكمية: (الذريعة جـ ١٠ ـ ص ٤٤٥).

٢١ ـ حاشية تفسير البيضاوي: (الذريعة جـ ٦ ـ ص ٤٣).

٢٢ ـ حدوث العالم: (الذريعة جـ ٦ ـ ص ٢٩٥).

٢٣ـ الحكمة العرشية: وهو عبارة عن مشرقين الأول مختص بالمبدأ أي الله وصفاته وأسمائه. والثاني يتعلق بالمعاد وكيفية رجوع المخلوقات إليه (الذريعة جـ ١٥ ـ ص ٢٤٤).

٢٤ ـ خلق الأعمال: طرح في هذه الرسالة مسألتي الجبر والتفويض بعد أن استعرض آراء بعض علماء أهل السنَة (الذريعة جـ ٧ ـ ص ٢٤٣).

٢٥ ـ ديوان ملا صدرا الشيرازي: ديوان شعر باللغة الفارسية (الذريعة جـ ٩ ـ ص ٦٠٠).

٢٦ ـ مجموعة رسائل فلسفية: (أنظر الذريعة جـ ٢٠ ـ ص ٩٤).

٢٧ ـ سريان الوجود أو في المعية وتحقيق معيته تعالى: (أنظر الذريعة جـ ١٢ ـ ص ١٧٨، أيضاً ج ٢١ ـ ص ٢٨٨).

٢٨ ـ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: يعتبر كتاب الشواهد من روائع صدر الدين الشيرازي. عرض فيه لأهم الآراء التي وردت في الأسفار دون مناقشة وعرض آراء الفلاسفة. (الذريعة جـ ١٤ ـ ص ٢٤٣). طبع في إيران طباعة حديثة مع حاشية ملا هادي السبزواري عليه وتحقيق وتصحيح جلال الدين الاشتياني.

٢٩ ـ شرح الهداية الأثيرية: المتن لأثير الدين الأبهري (ت ٦٦٣) أقتصر صدر الدين الشيرازي على شرح هذا الكتاب دون عرض مذهبه الخاص (الذريعة جـ ١٤ ـ ص ١٧٥).

٣٠ ـ شرح أصول الكافي: المتن للكليني أبي يعقوب، ولم يشرح الشيرازي الكتاب كله، وقد أظهر في هذا الشرح معرفة ودراية بعلم الحديث والرجال. ويعتبر هذا الشرح على الكافي من أكثر الشروح عمقاً. (الذريعة جـ ١٣ ـ ص ٩٩).

٣١ ـ رسالة في القضاء والقدر: (الذريعة جـ ١٧ ـ ص ١٤٧).

٣٢ ـ رسالة في القدر: وهي مختصر الرسالة السابقة. (الذريعة جـ ١٧ ـ ص ٤٩).

٣٣ ـ القواعد الملكوتية: (الذريعة جـ ١٧ ـ ص ١٩١).

٣٤ ـ الرسالة القدسية في أسرار النقطة الحسية المشيرة إلى أسرار الهوية الغيبية: (الذريعة جـ ١٢ ـ ص ١٧٠، وأيضاً جـ ١٩ ـ ص ٥٢).

٣٥ ـ كسر أصنام الجاهلية: وضعه الشيرازي لفضح أعمال الجهلة من المتصوفة وعقائدهم وللتفريق بينهم وبين المخلصين لله. طبع في طهران طباعة حديثة.

٣٦ ـ متشابه القرآن: طبع ضمن كتاب «رسائل فلسفي» صححه وعلّق عليه وقدمه سيد جلال الدين آشتياني. كذلك قدم له الدكتور سيد حسين نصر باللغة

الانكليزية. (الذريعة جـ ١٩ ـ ص ٦٢).

٣٧ ـ المبدأ والمعاد: وهو من أضخم كتبه الفلسفية بعد الأسفار. درس فيه معرفة الله وصفاته وأفعاله وعودة المخلوقات إليه، كما طرح فيه مسألتي النبوات والمنامات وبيان سبب الرؤيا الصادقة والكاذبة وسبب العلم بالغيبيات إضافة بيان السياسات المدنية وغيرها من الموضوعات. من الجدير بالذكر أن العديد من المفكرين والفلاسفة المسلمين وضعوا كتباً تحت هذا العنوان لأهمية الموضوع. نذكر منهم نصير الدين الطوسي وابن سينا (الذريعة جـ ١٩ ـ ص ٥٢).

٣٨ ـ مثنوي خلاص نامه: (أنظر الذريعة جـ ١٩ ـ ص ١٧١).

٣٩ ـ مثنوي منتخب مثنوي: (الذريعة جـ ١٩ ـ ص ٣٠٧).

٤٠ ـ رسالة في مسائل متفرقات: (الذريعة جـ ٢٠ ـ ص ٣٦٥).

٤١ ـ مفتاح الغيب: الموسوم بأحدية الغيب وهو كتاب في العرفان (الذريعة جـ ٢١ ـ ص ٣٣٧).

٤٢ ـ مفاتيح الغيب: وهو كتاب كبير جعله الشيرازي كالمقدمة لتفسيره الكبير، وهو مرتب على عشرين مفتاحاً كل مفتاح له فواتح أوله: «الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب». (الذريعة جـ ٢١ ـ ص ٣٠٥).

٤٣ ـ المشاعر: يقول الشيرازي حول هذه الرسالة «جعلت الرسالة منطوية على فاتحة وموقفين وكل منها مشتمل على مشاعر، وسميتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر والعلن والسر»[1]. (الذريعة جـ ٢٠ ـ ص ٣٧).

٤٤ ـ المظاهر الإلهية: رتب صدر الدين هذا الكتاب على مقدمة وفنين وخاتمة وكل فن مقسم إلى مجموعة من المظاهر. أما الموضوعات التي درسها

---

١ ـ الشيرازي صدر الدين ـ رسالة المشاعر ـ ص ٥ ـ انتشارات مهدوي اصفهان.

في هذا الكتاب فهي ثلاث يعتبرها الشيرازي الدعائم والأركان والأصول للإيمان والعرفان وهذه الأصول هي:

١ ـ معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره.

٢ ـ معرفة الصراط المستقيم ودرجات الصعود إلى الله وكيفية السلوك إليه.

٣ ـ معرفة المعاد والإيمان باليوم الآخر.

حقق هذا الكتاب وعلق عليه سيد جلال الدين الأشتياني في طبعته الحديثة ١٩٦١ (الذريعة جـ ٢١ ـ ص ٢٦٢).

٤٥ ـ رسالة في نفي الجبر: (الذريعة جـ ٢٤ ـ ص ٢٦٩).

٤٦ ـ الهداية: في الحكمة (الذريعة جـ ٢٥ ـ ص ١٦٥).

٤٧ ـ الواردات القلبية في معرفة الربوبية أوله «بعد الحمد لمبدع النفس والعقل» (أنظر الذريعة جـ ٢٥ ـ ص ١٠).

هذه هي مجموعة الكتب التي أثبتها صاحب الذريعة لصدر الدين الشيرازي وقد ذكرت مراجع أخرى بعض المصنفات والرسائل التي لم ترد في الذريعة وهي:

١ ـ المعاد الجسماني: ذكر الأشتياني في مقدمته على كتاب رسائل فلسفي أن هذه الرسالة موجودة في مكتبة آستان القدس تحت الرقم (٤: ٢٠١).

٢ ـ المزاج: يقول علي أصغر نيستاني أن هذه الرسالة لاتزال مخطوطة «وتوجد في مكتبة طوس في مشهد تحت رقم ٤: ١٤٣»[١]. أما الدكتور جعفر آل ياسين فيقول لم يذكرها بروكلمان ولا صاحب الذريعة ورغم هذا يعدها من كتب صدر الدين.

٣ ـ الرسالة الجوابية: وضعت هذه الرسالة للرد على أسئلة شمس الدين

---

١ ـ نيستاني علي أصغر ـ مجلة الباحث ـ العدد ١٠ ـ ص ٧٥ أيضاً (مقدمة كتاب رسائل فلسفي بقلم الأشتياني ص ٦٧).

الكيلاني. مطبوعة في حاشية المبدأ والمعاد، الطبعة الحجرية. ١٢١٤هـ / ١٨٩٧م.

٤ ـ رسالتان باللغتين الفارسية والعربية: حققهما محمد تقي دانش بژوه وهما عبارة عن آراء صدر الدين الخاصة والسرية التي كان يكتبها ويرسلها إلى أستاذه ميرداماد قبل تأليفه كتبه[١].

٥ ـ خطاب صدر الدين إلى أستاذه مير محمد باقر الداماد[٢].

٦ ـ لمية اختصاص المنطقة بوضع معين من الفلك: ذكره نيستاني ضمن آثاره المخطوطة وقال توجد منه نسخة في مكتبة آستان القدس بمدينة مشهد[٣] أنظر أيضاً رسائل فلسفي، لصدر الدين الشيرازي ـ مقدمة جلال الدين الاشتياني ص ٦٤.

---

١ ـ المرجع السابق.

٢ ـ المرجع السابق.

٣ ـ المرجع السابق.

الفصل الثاني

التجديدات الفلسفية والحركة الجوهرية

عند صدر الدين الشيرازي

التجديدات الفلسفية عند صدر الدين الشيرازي:

بحث صدر الدين الشيرازي العديد من المسائل التي لم يتطرق إليها أحد من الفلاسفة قبله، إضافة إلى الكثير من الموضوعات الحكمية التي تطرق إليها الفلاسفة أو درسوها دون أن يصلوا إلى كنهها ويستجلوا غوامضها وأهم الأبحاث الإبداعية التي عمل على تثبيتها:

١ـ مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٢ـ مسألة الحركة الجوهرية.

٣ـ إثبات اتحاد العاقل والمعقول.

٤ـ إثبات المثل الأفلاطونية.

٥ـ تقرير وتثبيت قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء.

٦ـ إثبات تجريد الخيال والصور القائمة فيه.

٧ـ إثبات المعاد الجسماني.

٨ـ القول بأن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

وسنقتصر في هذا الفصل على دراسة الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي.

تعريف الحركة وموضوعها:

عرّف أرسطو الحركة بأنها «كمال لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة كذلك»[1] وكذلك هي «كمال ما هو متحرك من جهة ما هو متحرك»[2] حسب ابن باجة (ت ٥٣٣هـ). وتعريف الحركة بأنها كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة يعني أن الجسم مثلاً إذا كان في مكان ما وقصد الحلول في مكان آخر ترك المكان الأول بالشروع في الحركة إلى المكان الثاني حتى يتمكن فيه، وهكذا يكون للجسم في المكان الأول كمالان بالقوة، وهما السلوك أو الحركة التي هي الكمال الأول والحلول أو التحيز في المكان الثاني هو الكمال الثاني، والحركة تطلق فقط على ما يتغير قليلاً أو لا دفعة، إذ أن ما يكون تغيره دفعة هو الكون والفساد والتغيير يشمل الحركة والكون والفساد.

أما صدر الدين الشيرازي فقد عرّف الحركة بأنها عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجياً أو هي تغيّر الشيء تدريجياً وبهذا الصدد قال: «المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجاً لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون، فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة»[3]، ويتابع بأن «هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل»[4] لأن المتحرك

---

١ ـ ابن باجة ـ شروحات السماع الطبيعي ـ تحقيق وتقديم د. معن زيادة ـ ص ٣١ ـ دار الفكر ـ بيروت ١٩٧٨.

٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٣٢.

٣ ـ الشيرازي صدر الدين ـ الأسفار . ج ٣ ـ ص ٢٢ .

٤ ـ الشيرازي صدر الدين ـ الأسفار . ج ٣ ـ ص ٢٣ .

يكون متحركاً بالفعل ما لم يصل إلى المقصود أو الغاية التي له. والمتحرك ما دام متحركاً فلابد أن يكون منه شيء بالقوة.

وموضوع الحركة ينبغي أن يكون بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى وينبغي أن يكون لجهة الفعل سبق ذاتي على جهة القوة لأن ما بالفعل متقدم على ما هو بالقوة. وبصدد تركب موضوع الحركة مما هو بالفعل ومما هو بالقوة قال صدر الدين «وموضوع الحركة يلزم أن يكون جوهراً مركب الهوية مما هو بالقوة ومما هو بالفعل جميعاً وهذا هو الجسم»[1]. وضرورة هذا التركيب تكمن في أن ما هو بالفعل من جميع الجهات تمتنع عليه الحركة والخروج عما كان عليه. أما ما هو بالقوة من كل جهة فهو غير متصور في الموجود إلا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله متضمناً في قوته كالهيولى الأولى.

وعليه يكون كل ما تصح فيه الحركة بالقوة بوجه من الوجوه وحركته بقصد تحصيل الإمكان أو الأمر الذي هو له بالقوة. وأما ما هو بالفعل من جميع الوجوه فيكون مفارقاً وبريئاً من المادة وكل ما كان كذلك فلا معنى لخروجه من القوة إلى الفعل، وبالتالي لا معنى لكونه متحركاً إذ انه يكون قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام[2] ولذا تمتنع عليه الحركة.

وهكذا ينبغي أن يكون موضوع الحركة هو الجسم الذي له هاتان الصفتان، أي القوة والفعل، وهو القابل لها، وأحد الأمور التي تتعلق بها الحركة. إذ أن

---

١ ـ الشيرازي صدر الدين ـ الأسفار . جـ٣ ـ ص ٦٠ .

٢ ـ الإمكان العام: هو سلب إحدى الضرورتين أو سلب الضرورة المقابلة، فالموجود البريء من المادة والذي حصل له بالوجوب جميع ما يمكن أن يكون له هو الموجود الذي تحققت له الفعلية وسلبت عنه الضرورة المقابلة لضرورة الفعل وهي ضرورة القوة والإمكان.

الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بستة أمور هي: الفاعل، والقابل، وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة، والزمان.

تعريف المقولات وعددها:

المقولات أجناس عالية، أي ليس فوقها جنس وهي بسائط غير مركبة من جنس وفصل، وبالتالي فلا تعريف حدّي لها، والمقولات متباينة الذوات فيما بينها فإن الماهية الواحدة لا يمكن أن تندرج تحت أكثر من مقولة واحدة، فالشيء الواحد لا يمكن أن يكون جوهراً وكماً أو كماً وكيفاً معاً.

وقد ذهب ارسطو إلى أن المقولات عشر وهي الجوهر، والكم، والكيف، والوضع، والأين، ومتى، والجده (الملك)، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل، وقد جمعت هذه المقولات في البيتين التاليين من الشعر:

زيد الطويل الأزرق بن مالك   في بيته بالأمس كان متكي
في يده سيف لواه فالتوى   فهذه عشر مقولات سوا

وقد تابع المشاؤون أرسطو في أن عدد المقولات عشر. وذهب صدر الدين الشيرازي مذهبهم وقال: «المقولات هي الأجناس العالية للموجودات وهي عشرة: الجوهر والكم والكيف والأين والوضع ومتى وأن يفعل وأن ينفعل والملك والإضافة»[1].

بينما ذهب السهروردي المعروف بشيخ الإشراق (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ) إلى القول بأن المقولات خمس هي: «الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة والحركة»[2].

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ـ ص ٢١ ـ مركز نشر دانشگاهي ١٣٦٠ هـ. ش

٢ ـ اعترض على كون الحركة مقولة، بأن مفهوم الحركة منتزع من نحو الوجود السيّال غير ←

وذهب الساوي إلى أن عدد المقولات أربع هي: الجوهر والكم والكيف والنسبة وترجع إلى هذه الأخيرة جميع المقولات النسبية الباقية.

وقد اعترض على رد المقولات السبع النسبية إلى النسبة بأن النسبة مفهوم منتزع من نحو الموجود ولو كفى في رد هذه المقولات إلى النسبة مجرد عموم مفهوم النسبة فيما بينها لأمكن رد جميع المقولات إلى مقولتين هما مقولة الجوهر ومقولة العرض أو إلى مقولة واحدة هي مقولة الماهية أو الشيء[1].

فالمقولات بنظر صدر الدين الشيرازي عشرة وليس هنالك أمور خارجة عنها[2].

والمقولات تنقسم إلى جوهر وتسعة أعراض وهذا التقسيم للمقولات إلى جواهر وأعراض يتم بحسب وجود الماهيات في الخارج. إذ أن الماهيات تنقسم انقساماً أولياً إلى:

أ ـ ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها وهي الجوهر. والجواهر ماهيات وجودها لذاتها. وهي تقال على خمسة أمور: العقل، والنفس، والجسم، والصورة، والهيولى.

وقد عرّف الشيرازي الجوهر بأنه «ذو ماهية حق وجودها الخارجي أن لا يكون في موضوع» أما عن أقسام الجوهر فقال: «والجوهر يقسم إلى حال ومحل

القار، فلا يمكن أن يدخل في المقولات لأن الوجود ليس بمقولة.

أنظر ـ الطباطبائي، محمد حسين ـ نهاية الحكمة ـ ص ٨٢ ـ مركز انتشارات دار التبليغ الإسلامي، قم.

١ ـ المرجع السابق ـ ٨٣.

٢ ـ لمعرفة استدلال الشيرازي على هذه المسألة أنظر الأسفار ج ٤ ـ ص (٦ ـ ٧ ـ ٨).

ومركب ومفارق عنهما ذاتاً»[1] أو فعلاً[2]، وهي العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم[3].

ب ـ ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها وهي المقولات التسع العرضية.

والأعـراض ماهـيات وجودهـا لغـيرها أي أن وجودهـا لمـا تقـوم فـيه وهـو الجوهر.

المقولات التي تقع فيها الحركة:

عرّف صدر الدين الشيرازي الحركة في المقولة أنها «عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة، فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة»[4]. أي أن الحركة في المقولة هي أن يتحرك الجوهر من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف آخر على سبيل الاتصال دون أن يلبث نوع من أنواع تلك المقولة أو صنف من أصنافها على المتحرك أكثر من آن واحد.

وقد اشتهر بين الفلاسفة أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع هي: الكم، والكيف، والأين، والوضع. وسنتكلم على الحركة في كل منها.

١ ـ **الحـركة في الكـم:** وقوع الحركة في الكم عبارة عن تغيّر الجسم في كمه تغيراً متصلاً تدريجياً بنسبة منتظمة كالنمو الذي هو عبارة عن زيادة الجسم

---

١ ـ المرجع السابق.

٢ ـ المفارق ذاتاً دون الفعل هو النفس.

٣ ـ المفارق ذاتاً وفعلاً هو العقل.

٤ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ـ ج ٣ ـ ص ٧٩.

في حجمه زيادة منتظمة تدريجية.

٢ـ الحـركة في الكيف: ووقوع الحركة في الكيف عبارة عن اشتداد الجسم أو تضعفه في لونه مثلاً، ويسمى هذا النوع من الحركة استحالة.

٣ـ الحـركة في الأيـن: ووقوع الحركة فيه عبارة عن انتقال الجسم من حيّز إلى حيّز آخر ويقال لهذا النوع من الحركة النقلة في المكان.

٤ـ الحـركة في الوضع: ووقوع الحركة فيه كحركة الكرة على محورها أو بتعبير صدر المتألهين «أن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه»[١] وتقال أيضاً على حركة القائم إذ قعد أو بالعكس.

وهذه المقولات هي التي اتفق الفلاسفة على وقوع الحركة فيها وأجمعوا على عدم وقوعها في باقي المقولات وهي: الفعل والانفعال ومتى والإضافة والجدة (الملك) والجوهر.

ووجه منع وقوع الحركة في كل من مقولتي الفعل والانفعال، أن معنى الحركة في مقوله، كما سبق القول، عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من أفراد تلك المقولة، ولا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة وليس للفعل والانفعال أفراد آنية، إذ انه أخذ في مفهوميهما التدريج أي انهما هيئتان غير قارتين. والحركة كما يقول صدر الدين الشيرازي «هي الخروج عن هيئة والترك لهيئة، فهي يجب أن تكون خروجاً عن هيئة قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها»[٢].

أما متى الذي هو الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان فقد منعت الحركة فيه لأنه تدريجي أيضاً، أي انه لا أفراد آنية له وكل ما لا يمكن وجوده

---

١ ـ المرجع السابق ـ ص ٨٠.

٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٧٨ ـ ٧٩.

في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه. وأيضاً لو وقعت الحركة في المتى «لكان لمتى متى آخر وهذا خلف»[1].

أما الإضافة فالحركة لا تقع فيها بالذات أو بالتبع بل بالعرض أي بعرض الحركة في الكم أو الكيف أو الأين أو الوضع، لأن المضاف طبيعة غير مستقلة بل تابعة لوجود طرفيها، فإذا ما تحرك متبوعها تحركت، «أو سكن فسكنت، أو زاد فزادت، أو نقص فنقصت، أو اشتد فاشتدت، أو ضعف فضعفت، كل ذلك بالعرض لا بالذات»[2].

والحركة بالعرض وبالذات يمكن أن يمثل لهما بتحريك الريح للسفينة أولاً وبالذات وللراكب على السفينة ثانياً وبالعرض.

أما الجدة فكذلك حركتها تابعة لحركة موضوعها وهي غير ذاتية لها وهي كحركة العمامة بحركة المتعمم.

كذلك منع الفلاسفة وقوع الحركة في مقولة الجوهر مستندين في هذا المنع إلى أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع، وان تحقق الحركة متوقف على «موضوع ثابت باق ما دامت الحركة»[3] وأن الجوهر لا يقبل الأضداد وبالتالي فهو غير قابل للاشتداد والضعف، فلا يمكن وقوع الحركة فيه.

الحركة في الجوهر:

جاء صدر الدين الشيرازي ونحا منحى خالف فيه جمهور الفلاسفة السابقين عليه والمعاصرين له، وأقرّ الحركة في مقولة الجوهر فقال أن المقولات التي تقع

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ج ٣ ـ ص ١٧٧ ـ ١٧٨ .

٢ ـ المرجع السابق ـ ص ١٨٦ .

٣ ـ الطباطبائي، محمد حسين ـ بداية الحكمة ـ ص ١٣٣ ـ دار المصطفى ـ ط ٢ ـ بيروت ١٩٨٢.

فيها الحركة «أربع عند الجمهور وخمس عندنا: الجوهر والكيف والكم والأين والوضع، والسكون يقابلها تقابل الضد أو العدم»[١].

وقد رفض صدر الدين الشيرازي الاعتراضات على وقوع الحركة في الجوهر فاعتبر أن الموضوع الثابت الباقي ما دامت الحركة في الجوهر هو الهيولى المصورة بصورة ما، وسيأتي الكلام على هذا الأمر عندما نبحث موضوع الحركة الجوهرية. وكذلك اعتبر أن الجوهر لا ضد له وأنه قابل للأضداد[٢].

ومعنى الحركة الجوهرية أن كل موجود لا يكون ذلك الشيء في آن قبله ولا في آن بعده، وكل ما في هذا العالم الطبيعي المحسوس بجميع جزيئاته متغير متجدد سيال بصورته النوعية وصورته الجسمية ومادته وأعراضه، وهذا هو عين الحدوث في الزمان عند صدر الدين الشيرازي.

ويعتبر صدر الدين أن التغير والسيلان ذاتي وجوهري للصور النوعية أو الطبيعية إذ أن الطبيعة كما عرفها المشاؤون هي «المبدأ الأول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات»[٣]. أي أن الطبيعية هي العلة القريبة الفاعلة للحركة والسكون، وهذه العلة الفاعلة أو الطبيعة ليست العلة التامة للحركة وإلا لزم من كون الطبيعة العلة التامة للحركة، انتفاء الطبيعة للجسم في حال السكون أي عند زوال الحركة وهو محال، ذلك انه لا يمكن تصور جسم دون أن يتصور انه إنسان أو فرس أو طاولة، وبمعنى آخر لا يمكن تصور وجود جسم دون أن يكون متحصلاً بنوع ما.

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ـ ج ٣ ـ ص ٧٩.

٢ ـ الشيرازي، الشواهد الربوبية ـ ص ٢١.

٣ ـ الآملي ـ درر الفوائد تعليقة على شرح المنظومة ـ ص ٢٢٢ ـ مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان ـ قم.

والطبيعة هي التي تكون بها الأجسام متخالفة الأنواع، أي أنها هي الفصول المحصّلة للموجودات والمنوّعة لها.

وقد عمل الشيرازي على إثبات أن الطبيعة أو الصورة النوعية هي المبدأ الأول أو الفاعل المباشر للحركة، فرأى أن الجسم لا يمكن أن يكون الفاعل للحركة لأن الجسمية متفقة، أي أن الصور الجسمية مشتركة بين الأجسام كلها وهذه الشركة تحول دون كونها علة الحركة أو فاعلها أو مبدأ الآثار التي تنوّع الموجودات، وبمعنى آخر أراد القول أن ما به التشابه بين الموجودات لا يمكن أن يكون ما به التغاير والتنوع.

وكذلك لا يمكن أن تكون الهيولى الشيء المنوع للموجود والمخصّص أو المميّز له عن غيره من الموجودات. لأن الهيولى مشتركة أيضاً بين الموجودات. وأيضاً فقد عرّفت الهيولى بأنها القابل والقابل لا يمكن أن يكون فاعلاً.

ويستنتج الشيرازي انه قد بقي أن تكون الصورة النوعية أو الطبيعية هي ما به يكون اختصاص الموجودات وتمايزها عن بعضها. وقد أرجع الإشراقيون هذا الاختلاف بين الصور النوعية إلى اختلاف المثل النورانية بالنوع، الموجودة في عالم الإله.

إذن فمبدأ الحركة، التي هي عين الحدوث عند صدر الدين الشيرازي، هو الطبيعة، أو الصور النوعية المتنوّعة بتنوّع أرباب الأنواع أو المثل النورانية الموجودة في عالم الإله.

والصور النوعية أو الطبيعة أو الصور الجوهرية سيالة متحركة متغيرة بالضرورة لأنها علة الحركة في الجسم، وعلة المتحرك لابد أن تكون متحركة، إذن فالصور الجوهرية قابلة للاشتداد والضعف. وفي كل آن يرد على الموضوع الذي هو محلها، صورة من الصور مغايرة للصورة التي كانت له في آن قبل، والتي ستكون له في آن بعد.

أما الصورة الجسمية للموضوع ـ وكذلك الصورة الجسمية للعالم ـ فإنها برأي الشيرازي متجددة سيالة أيضاً بتجدد وسيلان الصورة النوعية، لأن الصورة النوعية بمثابة الفصل للصورة الجسمية والتي هي ماهية جنسية مبهمة، وهذه الصور النوعية أو الفصول محصّلة ومنوّعة للأجناس وعلة لها، وسيلان الفصل الذي هو علة للجنس لابد أن ينسحب إلى الجنس المعلول، فيكون الجنس، أي الصورة الجسمية، سيالاً بسيلان الفصل، أي الصورة النوعية، ومتجدداً بتجدده.

وهكذا فكل من الصورة النوعية والصورة الجسمية لموجودات هذا العالم متحركة ومتغيرة سيالة.

أما بصدد تجدد مادة العالم ومادة كل موجود من موجوداته، فيعتبر الشيرازي أن تجدد المادة وحركتها نابع من اتحاد المادة مع الصورة الجسمية في الوجود، إذ أن العلاقة بين المادة والصورة الجسمية علاقة اتحادية، وحكم أحد المتحدين في الوجود يصدق على الآخر. وقد سبق القول أن الصورة الجسمية متحركة سيالة فيلزم أن تكون المادة المتحدة بها وجوداً، أي في الخارج، مع الصورة الجسمية متحركة متغيرة سيالة.

أما بالنسبة للأعراض فيعتبر الشيرازي أن تغيرها وتجددها تابع لتجدد وتغير معروضاتها أي الجواهر، إذ أن الأعراض لا وجود مستقل لها في ذاتها، وهي كما سبق تعريفها الماهيات التي حق وجودها في الخارج أن توجد في موضوعات مستغنية عنها. وكل ما لا يستقل في وجوده لا يمكن أن تكون حركته ذاتية أو أن يتحرك باستقلال عن موضوعه. وإلا لزم بقاء الأعراض بدون موضوعات أو انتقال الأعراض من موضوع إلى آخر وكلا اللازمين باطلين. ولا بد من القول أن حركة الأعراض إنما تكون تابعة لحركة الجوهر في الموجودات الطبيعية. كلون التفاح وطعمه ورائحته المتغيرة والمتحركة بحركة التفاحة الذاتية فالتفاح مثلا

تـزكي رائحتـه ويحلى طعمـه كلمـا كـان نضـجه أتـم وكذلـك لونـه يتبع نضـجه. والكلام لا يصدق على الموجودات الصناعية لأن أعراضها التي تعرض لها إنما تكون بإضافة خارجية، أي تكون علة الأعراض خارجية، غير تابعة لحركة المعروضات ومثالها البياض العارض للحائط.

وهكذا فالحركة في الجوهر ـ حسب صدر الدين الشيرازي تستلزم القول بالحركة في كل من الصور النوعية والصور الجسمية، ومادة العالم، وصفاته، وأعراضه. وكذلك في كل موجود طبيعي لأن الحركة من لوازم الوجود.

الإشكالات على الحركة الجوهرية وردود الشيرازي:

بعد هذا التقديم للحركة في الجوهر ومعناها وكيف تتم ينبغي عرض الإشكالات التي وردت على الحركة في الجوهر والرد عليها وهي:

الإشكال الأول: عرّف الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، وشرط وقوع الحركة هو وجود موضوع باق ما دامت الحركة، فلذا قيل لا تقع حركة في الجوهر. فكيف رد الشيرازي هذا الاعتراض؟ وقد رد صدر الدين الشيرازي هذا الإشكال بأن اعتبر أن موضوع الحركة في الأعراض ـ ماعدا الكم[١] ـ هو الجسم كما تقدم. أما بالنسبة للجوهر فموضوع الحركة فيه ـ كما قرره ـ هو الهيولى المتحصلة بصورة ما. وهذه الهيولى المتحصلة بصورة ما هي الموضوع الباقي ما دامت الحركة. والنافون لوقوع الحركة في الجوهر، والقائلون بالكون والفساد، أقرّوا كون الهيولى المتحصلة بصورة ما، موضوع تعاقب الصور. فمثلاً قالوا بأن الهيولى تتعاقب عليها صورتي الماء والهواء وذلك بفساد الصور المائية وكون

---

١ ـ بالنسبة لموضوع الحركة في الكم يمكن الرجوع إلى الحل الذي قدّمه صدر الدين الشيرازي لإشكالات الشيخ ابن سينا والسهروردي في كتاب الأسفار ـ ج٣ ـ ص ٨٩ ـ ٩٣.

الصور الهوائية، والهيولى باقية على حالها ثابتة. وصدر الدين الشيرازي وافقهم على كون الهيولى هي الموضوع الباقي ما دامت الحركة إلا انه رأى أن تغير الصور المائية إلى صورة هوائية إنما تمَ وحصل بحركة الصورة النوعية، وبالتالي الصورة الجسمية للماء ومادته على الطريقة التي شرحنا آنفاً في مبحث الحركة الجوهرية. إذ أن الحركة الجوهرية عبارة عن تدرج الموجود في وجوده وارتقائه سلم الموجودات، فالصورة المائية انتقلت بحركتها الجوهرية وتدرجت من مرتبة وجودية إلى مرتبة وجودية أخرى هي المرتبة الهوائية.

ولا بد من الإشارة إلى أن التغير الذي يلحق الموجودات ـ كما يعرض له صدر الدين الشيرازي ليس كاللبس بعد الخلع، بل هو كاللبس بعد اللبس، ولذا نجد أرقى الموجودات في هذا العالم السفلي، الذي هو الإنسان الكامل قد طوى في داخله جميع الكمالات والفصول التي للموجودات الأدنى منه في المرتبة الوجودية مع إضافة شخصية، لأن تشخيص كل شيء عبارة عن وجوده الخاص به مجرداً كان أو مادياً فوجود النبات أرقى وأحق بالوجود من الجماد وكذا الحيوان أرقى وجوداً من النبات وأحق بالوجود منه، والإنسان جامع لجميع كمالات هذه الوجودات الأدنى وحافظ لها في نفسه التي هي صورته التمامية.

ونورد هاهنا نصاً لصدر الدين الشيرازي عله يوضح ما تقدّم «أولاً ترى كيف يفعل الحيوان أفاعيل الجماد والنبات مع الإحساس والإرادة، ويفعل الإنسان أفاعيلها كلها مع النطق، والعقل يفعل الكل بالإنشاء، والباري يفيض على الكل ما يشاء؟»[1].

إذن فتغير الموجود وتبدله إنما يكون بحركته الجوهرية. فصورة الماء

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الشواهد الربوبية ـ ص ٢٦٢.

تغيرت من صنف إلى صنف ومن نوع إلى نوع حتى اتخذت الصورة الهوائية مع بقاء الهيولى المتحصلة بصورة ما.

وهذا القول برأي الشيرازي هو الحق، لأن القول بالكون والفساد يستلزم بقاء الهيولى بدون موضوع فيما بين حالة الكون وحالة الفساد وهو محال إذ يستحيل على الهيولى أن توجد مستقلة عن الصورة.

والقول بالحركة الجوهرية والتبدل الذاتي للصور على الموضوع بنحو تدريجي اتصالي يحل هذا الإشكال إذ أن «الصور المتواردة على الهيولى غير منفصلة بعضها عن بعض بل هي جميعها متصل، واحد، حافظ لفعلية الهيولى، والصور المتعاقبة حدود عقلية للوجود المتصل السيّال»[1].

إذن فموضوع الحركة الجوهرية هو الهيولى المتحصلة بصورة ما.

وبهذا الصدد يقول الشيرازي «وموضوع كل حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه إلا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تشخص بوجود صورة ما، وكيفية ما، وكمية، فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها. أولا ترى أن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما، وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي مما جوّزه الشيخ وغيره من الحكماء؟»[2].

وقد ذهب شارح الأسفار السيد محمد حسين الطباطبائي إلى القول بأن ما قدمه المصنف من كون الحركة شخصاً واحداً ذا اتصال وحداني، وإن حدود الحركة بما لها من التغاير النوعي في ماهيتها بالقوة لا بالفعل كان يغني عن إثبات موضوع ثابت في الحركة إذ أن هذه الوحدة الاتصالية التي للحركة هي

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ج ٣ ـ ص ٨٧ هامش الطباطبائي.

٢ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ج ٣ ـ ص ٨٧ ـ ٨٨.

المبرر لبقاء الموضوع ووحدته وعدمها لا يستلزم وحدة الموضوع ولا وحدة أعراضه. فبقاء الموضوع ضروري للحركة في الأعراض لأن وجودها لموضوعاتها وتشخصها يكون بها. أما الجوهر فلا يحتاج في وحدته وشخصيته إلى شيء أزيد من ذاته ومن وجوده نفسه. إذ أن وجوده عين شخصيته، ووجوده لنفسه، وهو غير محتاج في تقومه إلى محل أو موضوع يقوّمه. وكذلك الحركة أمر ذاتي له فهو حركة ومتحرك معاً[1].

الإشكال الثاني: والإشكال الثاني الذي اعترض به على وقوع الحركة في الجوهر فمفاده: أن الحركة لو وقعت في الجوهر لاستلزمت أحد أمرين:

الأول: أن يبقى نوع الجوهر وسط الاشتداد أي انه ينتقل من شخص منه إلى آخر، وهذه الحركة لا يحصل منها تغير في الصورة الجوهرية بذاتها بل في عارض من أعراضها والحركة التي تقع في الأعراض تسمى استحالة وتكوناً.

الثاني: أن لا يبقى نوع الجوهر مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد أحدث جوهراً آخر، وهكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر. فيكون بين جوهر وآخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل، وهذا محال في الجوهر وممكن في الأعراض، إذ أن للأعراض شيء موجود بالفعل هو الجسم، بينما الجوهر ليس فيه أمر بالفعل حتى يفرض فيه حركة[2].

وقد أجاب صدر الدين على هذا الإشكال انطلاقاً من اعتبار مورديه، والنافين لوقوع الحركة في الجوهر، إنما ذهبوا هذا المذهب لخلطهم بين الوجود

---

١ ـ المرجع السابق ـ هامش الطباطباني ـ ص ٨٧.

٢ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ شرح الهداية الأثيرية ـ ص ٩٩ ـ انتشارات بيدار ـ قم، أيضاً الأسفار جـ ٣ ـ ص ٨٥ ـ ٨٦ ـ استدلال ابن سينا على نفي الحركة الجوهرية ـ أيضاً الشواهد الربوبية ـ ٩٧.

والماهية، ولأخذهم ما بالقوة مكان ما بالفعل، أو من اعتبار أن الوجود في الخارج ليس إلا نفس الماهية من غير أن يكون للوجود حقيقة عينية مع أن الوجود حسب قول صدر الدين هو أصل الحقايق ومسنّخ الماهيات، وبعبارة أخرى أن الأصالة للوجود والماهية تبع له، الوجود هو الحقيقي والماهية هي الاعتبارية وليس العكس كما توهم البعض.

وجواب صدر الدين على هذا الإشكال، أن الجوهر في حركته يبقى وجوده بالشخص وسط الاشتداد، والنافون لوقوع الحركة في الجوهر والقائلون بها في الكيف والكم وغيرها من الأعراض، اعترفوا بأن «الحركة الواحدة أمر شخصي، في مسافة شخصية، لموضوع شخصي، واستدلوا عليه بأن الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي، بين مبدأ ومنتهى معيّنين، ليس كونا مبهماً نوعياً، بل حالة شخصية يتعيّن بفاعلها وقابلها وساير ما يكتنفها، وكذا المرسوم منه يكون واحداً متصلاً لا جزء له بوصف الجزئية، وإنما له أجزاء وحدود بالقوة»[1]، وهذا المتصل التدريجي كماله في اشتداد، ونقصه في تضعفه، ونوع الجوهر باق وسط الاشتداد بوجوده الشخصي، أما بالنسبة للمعنى النوعي الذي كان منتزعاً من وجوده فليس باق بالصفة التي كانت له. ولا يلزم ـ برأي الشيرازي ـ من هذا الكلام حدوث جوهر آخر بل يلزم حدوث صفة أخرى ذاتية للجوهر بالقوة القريبة من الفعل، وبتبدل هذه الصفات الذاتية الجوهرية عليه تتحصل الكمالية الوجودية للجوهر أو يحصل له التنقص[2].

إذن فالجوهر تتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولا يلزم عن هذا التبدل وجود أنواع لا متناهية بالفعل، وإنما هناك وجود شخصي واحد متصل من أول

١ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ج ٣ ـ ص ٨٥.

٢ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار ج ٣ ـ ص ٨٦.

الاشتداد إلى نهايته، له حدود غير متناهية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود. وبهذا الصدد يقول صدر الدين: «أن الجوهر الذي وقع فيه الحركة الاشتدادية، نوعه باق وسط الاشتداد لكن قد تغير وجوده وتبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر أشد أو أضعف، وليس يمنع تبدل أنحاء الوجود انحفاظ الماهية والمعنى»[1].

وتبريره أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العارض الخارجي لمعروضه، أو العرض لموضوعه حتى يقال أن التبدل في أنحاء الوجود ليس تبدلاً في الجوهر وإنما بأمر خارج، بل الحق عند الشيرازي «أن تبدل أنحاء وجود نوع واحد هو في الحقيقة تبدل في نفس ذلك النوع، وان كان المفهوم محفوظاً والماهية باقية بحسب حدها ومعناها»[2]، إذ انه يجوز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود متفاوتة بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص. ويكون كل واحد من هذه الوجودات المتعددة متحداً مع الماهية خارجاً مغايراً لها عقلاً بضرب من التحليل.

وهكذا تصدى صدر الدين الشيرازي للرد على الإشكالات الواردة على وقوع الحركة في الجوهر، كما تصدى لإثباتها والبرهنة عليها لأن الحركة في الجوهر أحد أهم المفاتيح الفكرية لمذهب صدر الدين الشيرازي ونسقه الفلسفي. وقد أظهر في إثبات هذه المسألة ورد على مانعيها صلابة ومتانة فكرية ودقة قلما وجد لها نظير. وقد أثنى الشيرازي على مقولة الحركة في الجوهر مسائل عديدة هامة كمسألة حدوث العالم الطبيعي بجميع جزيئاته، والوصول إلى الغايات والاستكمالات الذاتية للطبيعيات بالإضافة إلى مسألة الوحدة

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الشواهد الربوبية ـ ص ٩٨ .

٢ ـ المرجع السابق .

الجمعية الحافظة لجميع المراتب الطبيعية والآمرية للنفس الناطقة.

ويستغرب صدر الدين الشيرازي قول القائلين بأن مذهبه في الحركة الجوهرية أمر مستحدث لم يقل به حكيم من الحكماء، ورد على هذا القول بأن اعتبره كذب وظلم[1] وان أصدق الحكماء وهو الله سبحانه، أشار إلى ذلك في كتابه العزيز بالعديد من الآيات وكذلك كلمات القدماء ـ برأيه ـ لا تخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر. ويورد الشيرازي نصوصاً تؤكد ما قاله، فيرى أن النصوص القرآنية الدالة على التجدد والحركة في الأشياء عديدة مثل قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (النمل:٨٨). أي أنك إذا ما نظرت إلى الجبال تعتقدها جامدة ساكنة، وهي في الحقيقة تتبدل بتجدد الأمثال بالحركة الجوهرية أو تتبدل على سبيل الاستكمال، وكذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق:١٥). وقوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾ (إبراهيم:٤٨). وقوله تعالى: ﴿عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة:٦١). وقوله أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (إبراهيم:١٩). والآية: ﴿وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٣). وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لا يُفَرِّطُونَ﴾ (الأنعام:٦١). والإشارة في هذه الآية، حسب ما فسّرها صدر الدين الشيرازي، إلى أن ما تكون أسباب حفظه هي أسباب هلاكه بعينها. لابد وأن يكون وجوده متشابكاً مع عدمه، أي متحركاً، إذ أن الأمر التدريجي عدمه أيضاً بالتدريج. والأخذ في الوجود هو الأخذ في العدم في هذا النحو من الوجود.

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الأسفار جـ٣ ـ ص ١١٠.

وكذلك استشف صدر الدين الشيرازي مما قاله كل من افلوطين[1]، وزينون ومحيي الدين ابن عربي أن العالم جوهر متحرك سيال.

فيورد نص لصاحب اثولوجيا هو التالي: «لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان، أو مركباً، إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه، وذلك أن من طبيعة الجرم السيلان والفناء، فلو كان العالم كله جرماً لا نفس فيه ولا حياة لبادت الأشياء وهلكت»[2].

ويعقب الشيرازي على هذه العبارة بأنها ناصّة على أن الطبيعة الجسمانية ـ عند صاحب اثولوجيا ـ جوهر سيال وأن جميع الأجسام بائدة زائلة في ذاتها.

ومن ثم أورد رأي زينون الأكبر وهذا نصه: «أن الموجودات باقية دائرة، أما بقائها فبتجدد صورها، وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجديد الأخرى»[3].

وكذلك ينقل الشيرازي نصاً لمحيي الدين ابن عربي من «فصوص الحكم» يقول فيه «ومن أعجب الأمر أن الإنسان في الترقي دائماً وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور»[4].

والحجاب هاهنا بمعنى المفصل بين مرتبة ومرتبة أخرى من الحدود التي هي ما فيه الحركة. والمفصل هذا ليس وجوداً خارجياً وإنما هو في الوهم لأن الحركة واحدة متصلة، ولو كان هذا الحجاب عينياً واقعياً لبطل أن تكون الحركة واحدة متصلة.

١ـ اعتقد الشيرازي أن كتاب اثولوجيا لأرسطو وقد اقتطع نصاً من هذا الكتاب ليدلل على أن كلام أرسطو يستشف منه رائحة الحركة الجوهرية.

٢ ـ الشيرازي ـ صدر الدين ـ الأسفار ـ ج٣ ـ ص ١١١ .

٣ ـ المرجع السابق ـ ص ١١٢ .

٤ ـ المرجع السابق ـ ص ١١٢ ـ ١١٣ .

إذن ففي القرآن من الآيات وكذلك في أقوال الحكماء من النصوص ما يشير إلى الحركة الدائمة في العالم الطبيعي من أجل بلوغ كماله، ورقيه، وسموه، واستكماله الذي خلقه الله من أجل بلوغه. واستكمال العالم يكون في عودته إلى خالقه وباريه الذي هو المبدأ والمنتهى، الفاعل والغاية، وهذا هو ما يفيده معنى الآية الكريمة: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٣). وغيرها من الآيات.

الفصل الثالث

رسالة التصور والتصديق

مضامينها . تحليلها

مضامين الرسالة:

رتّب صدر الدين الشيرازي رسالته في التصور والتصديق في مقدمة وأربعة فصول.

عرض الشيرازي في مقدمة الرسالة لموضوعها الذي هو تحقيق التصور والتصديق، وكذلك عرض للسبب الذي دفعه إلى تدوينها، وهو التماس بعض الخلاّن المترددين إليه في تلك الأوان. فكتابة رسالة التصور والتصديق كانت نزولاً عند رغبة بعض الخواص من الأصدقاء وقد طلب صدر الدين أن يصونوها عن الأغيار والأشرار.

أما فصول الرسالة فهي أربع:

الفصل الأول: في تعريف العلم.

الفصل الثاني: في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق.

الفصل الثالث: في تحقيق ماهية التصور والتصديق والحكم.

وقد عمل الشيرازي في هذا الفصل على تأويل المذاهب المختلفة إلى مذهبه هذا من جهة، ومن جهة أخرى أسند مذهبه بأقوال بعض الحكماء الموافقة لمذهبه.

الفصل الرابع: في إثبات أن الحكم غير التصديق والرد على القائلين بأن التصديق هو الحكم.

تحليل رسالة التصور والتصديق

الفصل الأول: في تعريف العلم.

أفتتح الشيرازي رسالته في «التصور والتصديق» بفصل عرّف فيه العلم الحصولي الذي هو موضوع المنطق، والمنقسم إلى التصور والتصديق اللذين خصص رسالته للبحث فيهما. فقال « العلم عبارة عن حضور صور الأشياء عند العقل»[1] وبالطبع فهو يقصد بهذا التعريف العلم الحصولي مع انه لم يقيده، ولم يقصد به مطلق العلم بالشيء الواقعي إذ أن العلم بالشيء الواقعي على نوعين:

١ـ العلم الحضوري:

وهو عبارة عن حضور نفس المدرَك لدى المدرِك، وخاصة هذا العلم أن وجوده العلمي نفس وجوده العيني ومثله «علم الموجودات بذواتها، وعلم النفس بذاتها، والصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها النفسانية وأحاديثها النفسية»[2] وهذا النوع من العلم لم يتطرق إليه الشيرازي في رسالته لخروجه عن المباحث المنطقية.

٢ـ العلم الحصولي الانفعالي أو العلم الحادث:

وهو العلم الذي استهلَّ الشيرازي الرسالة بتعريفه قائلاً: «هو حضور صور الأشياء عند العقل» وخاصية هذا النوع من العلم أن وجوده العلمي غير وجوده العيني إذ أن الوجود العلمي لا تترتب عليه الآثار والوجود العيني تترتب عليه الآثار. وموضوع العلم الحصولي هو الأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة التصور والتصديق ـ ص ٢ .

٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٣ .

الادراكية، ومثله علمنا بالسماء والشجر والفرس والحجر وغيرها من الأمور التي من هذا القبيل. والعلم الحصولي هو المنقسم إلى التصور والتصديق كما مرّ آنفاً، والمنقسم كل واحد منهما إلى:

أ ـ البديهي أو الضروري: وهو ما يدرك دون إعمال نظر وينقسم إلى أولي وغيره.

ب ـ الكسبي أو النظري: وهو ما يحتاج في تحصيله إلى إعمال نظر ويستند في تحصيله على البديهي أو ما هو مكتسب منه وهو المنقسم إلى:

١ ـ الحدود والرسوم في باب التصورات.

٢ ـ البرهاني والجدلي والخطابي والشعري والسفسطي، أي الصناعات الخمس في باب التصديقات.

وكل واحد من هذه الأقسام «أثر حاصل من الشيء تنفعل به النفس وذلك بحصول صورة ما منه في النفس»[١].

بعد هذه التقسيمات ذهب الشيرازي إلى إثبات أن العلم هو حصول صورة ما من الشيء في النفس، وذلك أن علمنا بالشيء بعد عدمه له ثلاث احتمالات حاصرة بالنسبة إلى حالة النفس أو لنا. وهي:

١ ـ أن يحصل لنا شيء.

٢ ـ أن لا يحصل لنا شيء، وفي هذه الحالة فهل

أ ـ زال عنا شيء؟ أو

ب ـ لم يزل عنا شيء؟

فإذا لم يزل عنا شيء، فحالنا قبل العلم تساوى مع حالنا بعد العلم وهو محال.

أما إذا زال عنا شيء فالزائل منا عند العلم بالفرس مثلا ينبغي أن يكون غير

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٣.

زائل منا عند العلم بالحجر، وإلا لزم أن يكون علمنا بالفرس عين علمنا بالحجر. ثم أن للنفس أن تدرك أموراً غير متناهية ولو على البدلية كالأشكال والأعداد ويلزم عن هذا أن يكون فينا أمور غير متناهية بحسب قوة إدراكنا للأمور غير المتناهية وهو مما بيّن بطلانه.

وبعد أن أبطل الشيرازي الاحتمالين المذكورين لزم صحة الاحتمال الأول أي أن يكون العلم هو حصول شيء للنفس لا زوال شيء عنها وهكذا أثبت الشيرازي مدّعاه عن طريق برهان الخلف. وأردف الشيرازي لإثبات مدعاه أن الضرورة الوجدانية تحكم بأن العلم تحصيل شيء لا زوال شيء.

إذن فالعلم هو حصول أثر من الشيء في النفس والأثر الحاصل من شيء لابد أن يكون غير الأثر الحاصل من غيره ولهذا قيل: العلم حصول صورة الشيء عند العقل أي حصول حقيقة الشيء وماهيته، إذ أن صورة كل شيء هي حقيقته وماهيته. والعلم هو نفس الصورة الحاصلة التي تعبر عن حقيقة الشيء المعلوم وماهيته.

والعلم برأي الشيرازي ـ يطلق بالاشتراك الصناعي على أمرين: أحدهما انفعال النفس والآخر إضافة إلى المعلوم أي أن العلم هو المعلوم أو كما يقال: هذا ذاك.

الفصل الثاني: في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق.

عمل صدر الدين الشيرازي ـ في هذا الفصل ـ على تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، والبرهنة على أنهما من حيث مفهوميهما أمران بسيطان من ماهية العلم الذي هو جنسهما، وبناء على هذا الرأي في بساطتهما ناقش الشيرازي آراء السابقين القائلة بتركبهما وأبطلها.

إلا انه قبل أن يقسم العلم إلى نوعيه: التصور والتصديق والكلام على كل منهما، شرع بتعريف القسمة وشرطها كخطوة أولى للانتقال إلى عملية التقسيم فقال: «أعلم أن كل تقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى أمر واحد مبهم ليحصل بانضمام كل قيد إليه قسم»[1].

إذن فالتقسيم ـ برأي الشيرازي ـ يتم بتقييد أمر ما بقيد خاص للحصول على قسم من أقسامه، كأن نقيد الحيوان بقيد الناطقية أو الصاهلية لنحصل في كل مرة على قسم جديد، فبضم قيد الناطقية للحيوان يتحصل الإنسان وبقيد الصاهلية يتحصل الفرس، وهكذا في كل مرة يقيّد فيها هذا الجنس الذي هو الحيوان بقيد مخالف تتحصل أقسام متخالفة، وبهذه القيود تتحصل الأنواع وتتقرر الأجناس.

والقيود كما يقررها الشيرازي على نوعين: قيود ذاتية مقومة لماهية الشيء داخلة في حقيقته وهي الفصول التي ينتج عن ضمها للجنس أو الأمر المبهم الحدود[2].

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٤ .

٢ ـ الحدود: جمع حد، والحد قسمه المناطقة إلى تام وناقص. الحد التام هو التعريف لجميع ذاتيات المعرّف ويقع بالجنس والفصل القريبين لاشتمالهما على جميع ذاتيات المعرّف. أما الحد الناقص فهو التعريف ببعض ذاتيات المعرّف ولابد أن يشتمل على الفصل ﴾

وقيود عرضية غير ذاتية أي أنها ليست مقومة لماهية الشيء، خارجة عن حقيقته ولكنها داخلة في مفهومه وبضم القيد العرضي إلى الأمر المبهم تتكون الرسوم[1].

بعد أن عرّف الشيرازي القسمة عرج على الكلام على الأساس أو الشرط الذي لابد منه في عملية القسمة فأكد أن الشرط الأساس لأي قسمة هو الوحدة، أي انه يجب أن يلاحظ في المقسَم جهة واحدة باعتبارها يكون التقسيم. لأن الوحدة أن لم تكن معتبرة في المقسم أمتنع الحصر وأصبحت القسمة غير جامعة لجميع ما يمكن أن يدخل في المقسَم من الأقسام. ولا مانعة من دخول غير أقسامه فيه، فمثلاً عندما تقسم الكلمة إلى أسم وفعل وحرف فالمقصود بالمقسم الذي هو الكلمة ـ الكلمة الواحدة أي اللفظ المفرد، فاللفظ المفرد هو الذي إما أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً.

والوحدة المعتبرة بنظر الشيرازي إما أن تكون وحدة جنسية أو نوعية أو شخصية، ذلك أن الأقسام قد تكون وحدتها أي المشترك فيما بينها هو الجنس فتكون وحدتها جنسية ويسمى الحاصل منها تنويعاً، وإما أن يكون المشترك نوعاً فتسمى الوحدة نوعية والناتج عن القسمة تصنيفاً، أو يكون الاشتراك بالشخص فتكون الوحدة شخصية.

القريب على الأقل، ولذا سمي ناقصاً وهو يقع تارة بالجنس البعيد والفصل القريب وأخرى بالفصل وحده. أنظر المظفر، محمد رضا ـ المنطق ـ ص ٩٨ ـ ٩٩ ـ دار المعارف ـ بيروت ١٩٨٠.

١ ـ الرسم على نوعين؛ تام وناقص. التام هو التعريف بالجنس القريب والخاصة. أما الرسم الناقص فهو التعريف بالجنس البعيد أو الخاصة وحدها. أنظر المظفر، محمد رضا ـ المنطق ـ ص ١٠٠.

وقسم الشيرازي الوحدة إلى قسمين أو نوعين وهما الوحدة الصناعية والوحدة الطبيعية وقد شبّه الوحدة الصناعية بوحدة السرير ووحدة الدار.

أما الوحدة الطبيعية فقال عنها إنها كوحدة الفرس ووحدة الإنسان وكل نوع وحدته طبيعية ينبغي أن يكون أحد جزئيه معنى جنسياً والآخر فصلاً فالإنسان ذو وحدة طبيعية ويتحلل بالتحليل العقلي إلى جزئين الحيوان والناطق، الجزء الأول هو المعنى الجنسي والثاني هو الفصل. أما النوع الصناعي فجنسه مأخوذ من مادته وفصله من صورته.

ولما انتهى الشيرازي من تعريف القسمة والكلام على شرطها وأنواعها أخذ بالبحث في انقسام العلم إلى التصور والتصديق بناءً على ما قدّمه في التقسيم ومبيناً الطبيعة البسيطة لكل منهما، فقال: «أن انقسام العلم إلى قسميه أعني التصور والتصديق، انقسام معنى جنسي إلى نوعين متقابلين»[1]. وقول الشيرازي انقسام معنى جنسي يعني أن لقسمي العلم أو نوعيه وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية.

والتصور والتصديق عند الشيرازي من الكيفيات البسيطة أن كان من حيث وجودهما أو من حيث مفهومهما.

فعلى الأول هما كيفيتان من الكيفيات النفسانية التي وجودها في نفس الأمر أو بما هي، حالة نفسانية كالحب والكره والفرح والحزن وأشباهها، وأيضاً هما نحوان من الوجود الذهني يوجد بهما معلومات في الذهن، وكل ما هو نحو من الوجود، فهو بسيط وتشخصه يكون بذاته لا بأمر زائد.

وعلى الثاني أي من حيث مفهوم كل من التصور والتصديق فإنهما من قبيل

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٥.

المعلومات أو المعقولات الثانية، والتي هي مجال بحث المنطقي. والتصور والتصديق كما يقول الشيرازي: «نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعي البسيطي تحت المعنى الجنسي»[1]. والنوع البسيط لا يتحصل جنسه إلا بفصله بل هو وفصله شيء واحد، ولذا قال في معرض تعريف القسمة أن الفصل مقوّم لماهية الأقسام ومقرر لوجود المقسّم، فاندراج التصور والتصديق تحت العلم ليس كاندراج الإنسان والفرس تحت الحيوان ولا كاندراج الأبيض والأسود تحت الإنسان من المركبات الخارجية بل كاندراج البياض والسواد تحت اللون.

إذن فالتصور والتصديق نوعان بسيطان من ماهية العلم وهما من الكيفيات على مذهب الشيرازي ولذا نجده ـ في هذا الفصل ـ يعرض لجميع الآراء المخالفة في مفهوم التصور والتصديق وينقضها وهي:

أ ـ الرأي القائل بأن التصديق مركب من ثلاثة[2] أمور أو أربعة حسب مذهب الإمام الرازي[3].

ب ـ الرأي القائل بأن التصديق هو نفس الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس، وهو قسم من العلم الانفعالي الذي نسبة النفس إليه بالقبول والانفعال لا بالتأثير والإيجاد.

جـ ـ الرأي الذي اعتبر التصور شرطاً لتحصيل مفهوم التصديق.

---

١ ـ المرجع السابق ـ ص ٥.

٢ ـ أي أن التصديق مركب من تصور المحكوم به والمحكوم عليه والحكم.

٣ ـ هو فخر الدين الرازي، قال بتركب التصديق من تصورات أربع هي: تصور كل من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم.

د ـ الرأي القائل أن لفظ التصور مشترك بحسب الصناعة[1] بين ما يرادف مطلق العلم. وبين قسيم التصديق وان المعتبر في مفهوم التصديق هو التصور المقيد بعدم الحكم أي قسيم التصديق، سواء كان التصور المأخوذ في مفهوم التصديق شرطاً كما زعم المحدثون أو شطراً كما ذهب إليه الحكماء.

بينما الحق بنظر الشيرازي هو أن «مفهوم التصور عين مفهوم التصديق جعلاً ووجوداً، داخل فيه ماهية وتحليلاً كدخول الجنس في ماهية النوع البسيط»[2] وكل الآراء السابقة يعتبرها الشيرازي باطلة ومنقوضة، فيذهب إلى أن اعتبار التصور الذي هو قسيم التصديق شرطاً أو شطراً لتحصيل مفهوم التصديق أمر باطل، ذلك لأن الكلام دائر حول تحصيل المعنى والمفهوم أي القول الشارح ومحال أن يعتبر أحد القسمين في ماهية القسم الآخر أو بمعنى آخر، اعتبار قوله الشارح شرطاً أو شطراً للقسم الآخر، لأنه يلزم من هذا الاعتبار اشتراط الشيء بنقيضه إذا أخذ التصور الذي هو «تصور ليس معه حكم» شرطاً للتصديق الذي هو «تصور معه حكم» حسب رأي المتقدمين. أو يلزم تقوّم الشيء بنقيضه إذا اعتبر التصور شطراً من التصديق حسب رأي المتأخرين.

وكذلك يلزم اجتماع الشيء ونقيضه إذا ما اعتبر التصديق تصور مجامع للحكم.

وهكذا أبطل الشيرازي جميع هذه المزاعم انطلاقاً من استحالتها ومن ثم ناقش رأي قطب الدين الرازي الذي حاول أن يمنع هذه الاستحالة والتي تابعه فيها السيد الشريف الجرجاني[3].

---

١ ـ صاحب هذا الرأي هو نجم الدين القزويني المعروف بالكاتبي (ت ٤٩٣ هـ).

٢ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٦ .

٣ ـ السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ).

أما وجه منع الاستحالة الذي قدمه الرازي فهو أن «الذي اعتبر في معنى التصديق بأحد الوجهين[1] ليس مفهوم التصور بل ما صدق عليه هذا المفهوم وهي التصورات الثلاثة صدقاً عرضياً ولا فساد في اشتراط الشيء بمعروض نقيضه، ولا في تقوّمه، كالصلاة المشروطة بالوضوء والبيت المتقوم بالجدار، والوضوء ليس بصلاة والجدار ليس ببيت»[2].

ورد الشيرازي عليه بأن الكلام دائر حول تحصيل مفهوم التصديق لا وجوده، ومفهوم التصور أو التصديق لا يمكن أن يتحصل بأفراد قسمه وإلا أصبح الأمر «كما يقسم أحد الحيوان إلى الإنسان وإلى ما يتركب مفهومه من ثلاثة أفراد من الإنسان أو يتوقف مفهومه على تلك الثلاثة»[3].

وهذا التقسيم ممنوع ـ عند الشيرازي ـ ووجه منعه أن توقف الشيء في الوجود على شيء آخر هو من أحوال وجود ذلك الشيء لا من أحوال ماهيته والبحث ـ كما سبق القول ـ في ماهية الشيء لا في وجوده.

كذلك نجد للشيرازي عرضاً لهذا الموقف أورده ضمن تعليقاته على شرح حكمة الإشراق[4]، ورداً عليه يقول فيه: «اعلم أن من جعل التصور المقابل للتصديق عبارة عن الإدراك المقيد بعدم الحكم كالسيد الشريف وغيره اعتذر عن لزوم تقوم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به، أن المعتبر في التصديق شطر أو شرطه هو الموصوف بعدم الحكم أو الموصوف والصفة جميعاً، فلا يلزم منه

---

١ ـ شرطاً أو شطراً.

٢ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٧.

٣ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٧.

٤ ـ حكمة الإشراق المتن للسهروردي والشرح لقطب الدين الرازي والتعليقات عليه لصدر الدين الشيرازي.

تقوم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به بل تقومه أو اشتراطه بالموصوف بنقيضه، ومثلوا لذلك بأجزاء البيت الموصوف كل منها بنقيض البيت من غير لزوم كون البيت متقوماً بنقيضه، وبالطهارة المشروطة بها الصلاة من غير كون الصلاة مشروطة بنقيضها»[1].

ويرد الشيرازي عليه بأن الذي ذكره الجرجاني والرازي من أعذار غير صحيح «والتمثيل بأجزاء البيت في التقوّم والطهارة في الاشتراط غير مطابق لهذا المقام، فإن الكلام هاهنا في تقوّم الشيء أو اشتراطه بقسيمه الذي اعتبر في حقيقته ومفهومه... والجدار ليس عدم البيت معتبراً في مفهومه. فإن التصور والتصديق من الأمور الذهنية وكل ما اعتبر فيها فهو من المحصلات الفصلية لها... فمطلق الحضور الذهني بمنزلة جنس التصور والتصديق وقيدا الحكم وعدم الحكم بمنزلة فصليهما، وهما نوعان للعلم، والنوع البسيط إذا كان مقوماً لشيء مباين له أو شرطاً له كان بتمامه كذلك ولا يجوز أخذ جنسه في تقويمه أو شرطيته. وليس فصل الشيء كالصفة العارضة له الخارجة عن ذاته حتى يمكن نسبة التقويم أو الشرطية إليه مع قطع النظر عن عارضه كالجدار للبيت أو الطهارة للصلاة، وهذا مما لا يخفى على من له بضاعة في الميزان.[2]

أما عن المنع الذي ذكر في استحالة تقوم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به للزوم المعاندة، بين الجزء والكل، والشرط والمشروط، بالاستناد إلى وقوع العناد بين الواحد والكثير، مع أن الواحد جزء الكثير، بمعنى أن الصادق على شيء أما أن يكون الواحد أو يكون الكثير، ومن غير الممكن أي يستحيل أن يصدق على الشيء الواحد انه واحد وكثير في نفس الوقت فكذلك الأمر بالنسبة للتصور والتصديق.

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ حاشية شرح حكمة الإشراق ـ ص ٤١ ـ ٤٢ ـ انتشارات بيدار ـ قم .
٢ ـ المرجع السابق.

وقد رفض الشيرازي هذا الزعم وأبطله إذ أن هذا القول إنما يصح في المركبات غير الحقيقية لا في ماهيات الأمور النوعية وبالتحديد البسائط الوجودية، فجزء ماهية الشيء النوعي لا يمكن أن يكون معانداً له، والتصديق من هذا النوع الأخير ولذلك يمتنع أن يكون جزء ماهيته، أي التصور، معانداً له.

وما ينبغي أن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق وهو الحق على حد تعبير الشيرازي «أن حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم، أما تصور ليس بحكم وأما تصور هو بعينه حكم أو مستلزم للحكم بمعنى آخر، والتصور الثاني يسمى باسم التصديق، والأول لا يسمى باسم غير التصور»[1].

والقائلون بأن العلم أما تصور فقط وأما تصور معه حكم لم يعنوا بكلامهم غير المعنى الذي قدّمه الشيرازي، فالمعية التي ذكرها المحققون من المناطقة لم يقصدوا بها أن لكل من التصور والتصديق وجود مختلف عن وجود الآخر حتى يكون الأول شرطاً أو شطراً للثاني وهذا الأخير مركباً منه أو مشروطاً به، بل الحق - كما يؤكد الشيرازي - والذي أريد من هذا التقسيم إنما هو بحسب التحليل الذهني بين الجنس والفصل ليس أكثر، والمعية التي ذكرت إنما هي كمعية الحيوان والناطق بالنسبة للإنسان، ولا تعني وجود شيئين في الخارج، وجود الحيوان ووجود الناطق، بل هما وجود واحد، واعتبر العقل عند التحليل وملاحظة الحد معنيين أحدهما المعنى الجنسي المبهم والذي هو الحيوان والآخر هو الفصل المعيّن والمحصّل للجنس، والأمر كذلك بالنسبة للتصور والتصديق وصادق عليهما. فالمعية التي بينهما ليست بحسب الخارج وإنما بحسب التحليل الذهني كما سبق القول. وهذا ما يؤكده الشيرازي بقوله: «فهما[2] موجودان

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٧.

٢ ـ الحيوان والناطق.

بوجود واحد، فالوجود واحد والمعنى اثنان، وكذلك قولنا التصديق هو التصور مع الحكم معناه التصور الذي هو بعينه حكم»[1].

ويرى الشيرازي أن من اعتبروا التصور شرط التصديق أو شطره، وأن التصديق مركب منه أو مشروطاً به إنما توهموا ذلك عندما رأوا أن التصديق لا يقع إلا بتحقق التصورات الثلاثة ووهمهم هذا دعاهم إلى القول بتركب ماهية التصديق من تلك التصورات المباينة له. والحق عنده أن التصديق من الأمور النوعية البسيطة والتي يمتنع تركبها.

١ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٨.

الفصل الثالث: في تحقيق ماهية كل من التصور والتصديق والحكم.

عمد الشيرازي في هذا الفصل إلى تحقيق ماهية كل من التصور والتصديق والحكم وإلى تأويل مذاهب الحكماء والمتأخرين من المناطقة لتتوافق آرائه في هذه المفاهيم، إضافة إلى إيراد المذاهب المؤيدة له والمؤكدة لمذهبه.

فابتدأ الفصل بذكر التعاريف المقولة في ماهية التصور واعتبرها جميعاً واحدة وتؤدي نفس الدور والمعنى وهي:

أ ـ الأثر الذي هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.

ب ـ الأثر الذي هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل.

جـ ـ حصول صورة الشيء في العقل.

د ـ حصول صورة الشيء عند العقل.

وقال في هذه التعاريف «ومآل الكل عندنا واحد»[1] وعلل ذلك بأن الحصول هو نفس الوجود، والوجود الذهني هو نفس الصور التي في العقل. ثم تابع قوله معرّفاً كلا من التصور والتصديق فاعتبر أن الحصول الذي للصورة أو للشيء في العقل أو عنده سواء اقترن به حكم أو لم يقترن به حكم يسمى تصوراً، ولخصوصية كونه ـ أي الحصول ـ حكماً[2] يسمى تصديقاً.

فتعريف التصور إذن هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن اعتبار الحكم وعدمه. ويستدرك الشيرازي قائلاً: «لسنا نقول مع التجرد عن الحكم كما قال أكثر المتأخرين وإلا يلزم المحذور المذكور»[3] أي يلزم، من

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٨.

٢ ـ الحكم هو ما يلحق الإدراك لحوقاً محتملاً للتصديق والتكذيب ـ أنظر المرجع السابق ص ٨.

٣ ـ المرجع السابق ـ ص ٨.

القول بأن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل مع التجرد عن الحكم، وتقوّم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به.

وخلال تعريف الشيرازي للتصور والتصديق ذكر ثلاثة مفاهيم هي الحكم، والتصور، والتصديق وقد حاول تعريف كل منها وتحديد خصوصياتها على الوجه التالي:

نفس الحكم: وهو عبارة عن إيقاع النسبة أو انتزاعها والحكم هنا هو فعل من أفعال النفس ولا يمكن أن يندرج تحت العلم الحصولي الانفعالي أو الصور الذهنية من جهة كونه إيقاعاً أو انتزاعاً للنسبة، أي إيجاباً للنسبة أو سلباً لها.

تصور الحكم: وهو يندرج تحت العلم الحصولي، لكنه ليس بتصديق، إذ أن الحكم باعتبار مطلق حصوله في العقل من التصورات والتصور هو قسيم التصديق.

التصور الذي لا ينفك عن الحكم بل يستلزمه: وهذا التصور هو ما يقال له التصديق وهو المقابل للتصور وقسيمه من حيث «هو تصور لا بشرط أن يكون حكماً أو معه حكم»[1] على حد تعبير الشيرازي.

والتصديق برأي الشيرازي يقتنص بالحجة أو البرهان من حيث هو حكم أو مستلزم للحكم إذا كان كسبياً. أما باعتبار كونه تصوراً فيستفاد بالقول الشارح.

وبعد أن أورد صدر الدين الشيرازي هذه التعريفات لكل من التصور والتصديق والحكم، وبعد أن فرق بينهم اعتبر أن هذه التعريفات هي: «الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهذا مما يرفع به جميع الاشكالات الواردة في هذا المقام»[2].

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ٩.

٢ـ المرجع السابق.

ومن ثم حاول أو بالأحرى عمل على تأويل كلام الحكماء في هذا المجال تأويلاً يتناسب ويتطابق مع مقولاته في كل هذه الأمور.

فأورد أن الحكماء اعتبروا أو عرّفوا التصديق بأنه عبارة عن الحكم ولكن الشيرازي رفض الأخذ بحرفية هذا الكلام وحاول تأويله وتفسيره حسب مذهبه فاعتبر أن مرادهم من الحكم «التصور المستتبع للإذعان»[1] ولكن سموا التصديق حكماً تسمية للشيء باسم لازمه، إذ أن الحكم ـ كما مرّ ـ هو فعل من أفعال النفس وليس من قبيل العلم الحصولي ولا يندرج تحته، والتصديق أحد أقسام العلم الحصولي الانفعالي ولا يمكن أن يكون الفعل والانفعال شيئاً واحداً.

كذلك أورد الشيرازي رأي الرازي في التصديق القائل بأنه: «عبارة عن تصور مجموع المحكوم عليه والمحكوم به والحكم»[2]. وعقب الشيرازي على هذا التعريف انه ربما أريد منه وجود التصديق لا ماهيته ومعناه، أي أن وجود التصديق لا يتحقق إلا ضمن هذه التصورات الثلاثة، لا أن ماهية التصديق متقومة بها.

ثم انتقل إلى تعريف الأرموي (ت ٦٨٩ هـ)، وهو صاحب كتاب مطالع الأنوار، للتصديق وأوله. فقد عرّف الارموي التصديق بأنه تصور معه حكم، وقد اعتبر الشيرازي أن الارموي ربما أراد من التصور هاهنا المعنى الجنسي، وإذا ما كان التصور ـ بالمعنى الجنسي ـ معروضاً للحكم فإنما هو كذلك بحسب التحليل العقلي لا بحسب الوجود الخارجي، وبحسب الماهية لا بحسب التحقق، والعروض الذي من هذا القبيل يمكن أن يمثل له بعروض الوجود للماهية الموجودة بذلك الوجود وبعروض الناطق للحيوان فإنه عروض لماهية الحيوان لا لوجوده.

---

١ ـ المرجع السابق.

٢ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ١٠ .

وهناك من يقول بأن التصديق هو عبارة عن إقرار النفس بمعنى القضية والإذعان به، أي الاعتقاد بأن المعنى الذي حضر في الذهن من القضية مطابق لما عليه الأمر في نفس الوجود بغض النظر عن كون هذه المطابقة حقيقية أو لا، إذ أن الاعتقاد بالمطابقة لما في نفس الأمر لا يوجبها. ولهذا السبب اشتركت الصناعات الخمس في معنى التصديق والحكم. وهذا الرأي في التصديق هو رأي الشيرازي.

وبعد أن أوّل الشيرازي آراء الحكماء والمتأخرين في التصديق ذهب إلى عرض الآراء المؤيدة والداعمة لموقفه، مؤكداً أن قوله موافق لطروحاتهم ومتطابق مع آرائهم، لاسيما رأي الشيخ الرئيس ابن سينا[1]. والشيخ شهاب الدين السهروردي الذي اعتبر أن تقسيم العلم إلى التصور والتصديق من البحوث التي لم تبحث بحثاً وافياً ودقيقاً في كتب المنطق. واعتبر أن أهم ما ورد في هذا المجال ما قاله الشيخ الرئيس من «أن العلم أما تصور فحسب، وأما تصور معه تصديق»[2] واشترك كلاهما في التصور وزاد أحدهما بالتصديق وهو الحكم، وتابع شارحاً حقيقة هذا التقسيم وكيفية صدق لفظ التصور على كل من التصور والتصديق فأشار إلى أن اللفظ الصادق على شيئين بمعنى واحد. ينفرد أحدهما بأمر يخصه وحده ولا يكون أو يتعدى للآخر. فصدق اللفظ على هذا الشيء المختص بالأمر المنفرد لا يكون له من جهة انفراده، بل من جهة اتحاده مع الشيء الآخر.

وأضاف السهروردي أن الشيخ عندما قسّم العلم إلى تصور وحسب وتصور معه حكم ساوى بين العلم ومجرد التصور وأخذهما بمعنى واحد ثم قسّم التصور

---

١ ـ هو حسين بن عبد الله بن سينا. لقبه الشيخ، وكنيته أبو علي (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ).

٢ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ١١ .

إلى ساذج وآخر مقرون أو مقيد بالحكم.

والحكم كما يراه السهروردي ليس بإدراك أو تصور وليس هو نفس التصديق، إذ الحكم كما عرّفه وفرّقه عن التصديق هو «فعل وهو إيقاع النسبة أو قطعها، وإدراك فعل ما ليس نفس ذلك الفعل الذي هو الحكم»[١] والتصديق حسب مذهبه قسم من مطلق التصور وجميع العلوم مرجعها إلى التصورات سواء كانت إدراكات ساذجة أو مقرونة بالحكم، إذ أن التصور أما أن يكون تصور أمور خارجية أو يكون تصور أحكام نفسانية.

وبعد أن أورد الشيرازي كلام السهروردي على كل من التصور والتصديق ذهب إلى شرح وتبيين الخلاف بينهما على طريقته الخاصة وكأنه يستخلص زبدة كلام السهروردي. فقال انه قد علم مما تقدم من قول السهروردي أن التصديق قسم من التصور المطلق وان الحكم فعل من أفعال النفس، فالأول يندرج تحت العلم الحصولي الانفعالي أو التصوري. أما الثاني فلا يمكن أن يندرج تحته إذ أن «أفعال المبادئ الإدراكية وجودها عين الظهور والانكشاف»[٢] والحكم كما مرّ فعل من أفعال النفس والنفس مبدأ إدراكي وكل فعل لها لابد أن يكون وجوده عين ظهوره وانكشافه وبما أن الحكم فعل المبدأ الاداركي الذي هو النفس فوجوده لابد أن يكون عين ظهوره وانكشافه. ثم وإن كان الحكم علماً إلا انه من العلوم الفعلية وليس من قبيل العلوم التصورية الانفعالية.

ومن ثم ذهب الشيرازي إلى القول بأن كلاً من التصور والتصديق نحو من أنحاء الوجود ولا يندرجان تحت أية مقولة من المقولات العشر. إذ أن هذه

---

١ ـ المرجع السابق.

٢ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ١١ .

الأخيرة أجناس عالية للماهيات التي لها جنس وفصل والتي تقبل الحد والرسم. والوجود لا يندرج تحت هذه المقولات لأنه لا ماهية له، ولا جنس، ولا فصل، وهو لا يقبل الحد ولا الرسم. وكذلك التصور والتصديق من حيث هما من جملة العلوم التي من أنحاء الوجود أما مفهومهما فيقبلان الحد والرسم من حيث هما من جملة المعلومات التي هي أمور كلية.

ومن الآراء الداعمة لمقولة الشيرازي في كل من التصور والتصديق والحكم رأى ابن كمونة (؟؟؟) الذي قال في تعريف كل من التصور والتصديق والتفريق بين هذا الأخير والحكم، أن حصول صورة الشيء في العقل أما أن يقترن به حكم أو لا يقترن والحصول على الحالين يدعى تصوراً ثم أن الحكم باعتبار حصوله في العقل أيضاً من التصورات وبخصوصية كونه حكماً يدعى تصديقاً.

وهذا الكلام في التصور والتصديق مطابق لما قال به صدر الدين الشيرازي. ثم يعقب ابن كمونة بأن «التصور هو حصول صورة الشيء في العقل غير مقيد باقتران الحكم ولا اقترانه»[1]. ويعلل ابن كمونة قوله بأن التصور لو قيّد بعدم اقتران الحكم لما أمكن اشتراط التصديق بالتصور على مذهب من يعتبر التصديق هو نفس الحكم ولا جعله جزءاً من التصديق على قول من اعتبره مجموع تصورات المحكوم عليه، والمحكوم به، والحكم كالإمام الرازي.

ويرى ابن كمونة أيضاً أن الجميع قد اتفقوا على أن التصديق يستدعي التصور من غير عكس، ولو قيّد التصور بمقارنة الحكم لاستدعى التصور التصديق كما يستدعي التصديق التصور وهذا مما خالفه الجميع ورفضه.

---

١ ـ المرجع السابق ص ـ ١٢.

ويستنتج الشيرازي من كلام ابن كمونة انه اعتبر التصديق قسماً من التصور وأنه قسيم له، ولكنه قسم له باعتبار وقسيم له باعتبار آخر. ولا منافاة ـ بحسب رأيه ـ في أن يكون شيء ما قسماً لشيء وقسيماً له باعتبارين مختلفين. ويورد الشيرازي مثالاً موضحاً لعدم المنافاة بأن الحيوان قد يؤخذ لا بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط بشيء، والحيوان بشرط شيء قسم للحيوان لا بشرط شيء وهو قسيم له باعتبار آخر.

كما يستنتج الشيرازي من كلام ابن كمونة أن التصديق عنده أمر بسيط غير مركب من تصور وحكم وأن الحكم خارج عنه. وهذا متوافق ومذهب الشيرازي في بساطة التصديق ومغايرة الحكم له. ولكن الحكم ـ كما يقول الشيرازي ـ قد يطلق على التصديق المستتبع للحكم تجوزاً. ثم أن الحكم عبارة عن إيقاع النسبة أو انتزاعها. والإيقاع والانتزاع فعل المدرك بينما التصديق يحصل بانفعال النفس أو المدرك ولذا فهو قسم من العلم التجددي لأنه أمر انفعالي. وتبعاً لهذين التعريفين لكل من التصديق والحكم يتضح الفرق بينهما ويتبين انه لا يمكن أن يصدق أحدهما على الآخر أو يطلق عليه على سبيل الحقيقة وإنما يطلق الحكم على التصديق مجازاً.

ومن ثم يتوغل الشيرازي أكثر في إيضاح الفرق بين التصديق والحكم منطلقاً من تعريف الإدراك الذي هو عبارة عن حضور المدرَك عند المدرِك فيقول أن:

١ـ الحضور الذي يحضر معه وقوع النسبة أو عدم وقوعها هو التصديق.

٢ـ والحاضر منه عنده هو المصدق به.

٣ـ وإيقاع النسبة وسلبها هو الحكم.

٤ـ والحضور الذي لا يحضر معه عند المدرك وقوع النسبة أو عدم وقوعها فهو التصور، وأن حضر مفهوم الوقوع واللاوقوع أو غيرهما.

٥ـ والحاضر من الحضور السابق لدى المدرك هو المتصور.

ومن هذه التفصيلات في تعيين كل من التصور، والمتصور، والتصديق والمصدق به، والحكم يؤكد الشيرازي بأن التصديق غير الحكم، فهو برأيه «لا يخلو عن الحكم، لا أنه هو هو»[١]، وهذا ما قال به المتأخرون حيث صرّحوا أن «الإدراك أن كان مع الحكم يسمى تصديقاً»[٢].

ومن البيّن أن ما يكون مع الشيء فهو غير ذلك الشيء، واستدل الشيرازي على مذهبه بقول الخواجة نصير الدين الطوسي[٣] (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ) في شرح الإشارات والتنبيهات حيث عرّف كل من المتصور والمصدق به قائلاً: «أن المتصور هو الحاضر في الذهن مجرداً عن الحكم والمصدّق به هو الحاضر فيه مقارناً له»[٤] وعقب الشيرازي على هذا القول بأنه جلي وظاهر أن المقارن للشيء هو غيره، ولكن الحكم أطلق على التصديق مجازاً تسمية للشيء باسم لازمه.

ولكن الشيرازي يقف عند قول الطوسي في شرح الإشارات أيضاً «أن الحكم هو التصديق وما عرض له هو المصدق»[٥] ويقارن بين هذا القول والقول السابق وهو أن المصدق به هو الحاضر في الذهن مقارناً للحكم، فيرى أن بين هذين الطرفين تعارض ومنافاة، إلا أنهما تعارض ومنافاة ظاهريين. إذ أن ما

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ١٣ .

٢ ـ المرجع السابق.

٣ ـ هو أبو جعفر محمد بن محمد ابن الحسن الملقب بنصير الدين المشهور بالخواجة نصير الدين الطوسي.

٤ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ١٣ ـ أيضاً، ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ شرح الطوسي والرازي ـ ج ١ ـ ص ١٢ ـ دفتر نشر كتاب ـ طهران.

٥ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ١٣ .

أراده الطوسي ـ برأي الشيرازي ـ من الحكم في الجملة الأولى هو نفس التصديق، أما ما أراده من الحكم في الجملة الثانية هو نفس الإيقاع والانتزاع وبمعنى آخر فقد أطلق الطوسي لفظ الحكم تارة على التصديق ـ أي على إذعان النفس ـ إطلاقاً مجازياً وتارة أطلقه على مدلوله الحقيقي الذي هو نفس الإيقاع والانتزاع.

إذن فلا تعارض حقيقي بين القولين اللذين أوردهما المحقق، إذ يجوز كما سبق القول إطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر تسمية للشيء باسم لازمه تجوزاً.

ومن ثم يورد الشيرازي إشكالات طرحت ووضع لها الطوسي حلولاً أضاف إليها الشيرازي حلوله ليؤكد انه والخواجة متفقان حول هذه الموضوعات ولا خلاف بينهما في الرأي. فالطوسي يرى أن جميع الاشكالات الواردة على تغاير التصديق والحكم، وهل هما شيء واحد أم هما شيئان متغايران يمكن أن تحل وتدفع إذا ما تصورنا حقيقة كل من التصور والتصديق. والإشكالات التي طرحت مفادها:

أولاً: لو كان التصديق هو الإدراك المقارن للحكم، للزم أن يكون الحكم خارجاً عن التصديق لكنه نفسه أو جزؤه.

وقد ردَ الطوسي على هذا الإشكال بأن الحكم لازم الإدراك المقترن بالحكم ـ أي انه لازم التصديق ـ نفسه ولا جزؤه.

ودفع الطوسي للإشكال بهذه الطريقة يؤكد أن الشيرازي ـ في الفقرات السابقة ـ قد أدرك مذهب الخواجة في التصديق والحكم، وأنه فعلاً قد أطلق لفظ الحكم على التصديق، الذي هو قسم من العلم الحصولي الانفعالي، تسمية للشيء باسم لازمه وهذا ما حاول الشيرازي قوله مفسراً كلام الخواجة في النص التالي: «ومعلوم أن غرضه من الحكم الذي حكم بأنه نفس التصديق أو جزؤه،

ليس ما هو فعل النفس بل ما هو قسم من العلم الحصولي والانفعالي»[1].

ثانياً: لو كان التصديق هو الإدراك المقارن للحكم لكان التصديق كسبياً إذا كانت تصوراته كسبية لضرورة انه إذا توقف الإدراك المطلق على الفكر أو النظر توقف عليه الإدراك المقترن لتوقفه على جزئه، وحلّ الطوسي هذا الإشكال بقوله أن التصديق الكسبي هو الذي يفتقر إلى الاكتساب في إيقاع النسبة وسلبها، أما التصورات إذا كانت مكتسبة فلم تفتقر إليه من كل الجهات بل من جهة أن التصور لازم.

أما الشيرازي فقد دفعه بأن اعتبر أن التصديق من حيث انه أمر يلزمه الحكم قد يحتاج إلى الكسب أما من جهة كونه أمراً تصورياً فلا يفتقر إلى الاكتساب.

ثالثاً: لو كان التصديق هو الإدراك المقارن للحكم للزم أن يكون كل تصديق ثلاث تصديقات لحصول ثلاث إدراكات مقترنة به وهي إدراك المحكوم عليه والمحكوم به وإدراك الحكم.

ودفع الطوسي هذا الإشكال بأن اعتبر التصديق هو حضور يحضر منه أن النسبة الإيجابية واقعة أو غير واقعة، وليس أي واحد من التصورات الثلاث كذلك.

أما الشيرازي فقد رفع هذا الإشكال بقوله أن التصديق هو الإدراك المقترن بالحكم على وجه الاستلزام والاستتباع، والتصورات أو الإدراكات الثلاثة، والثلاثة الحاصلة من الثنائيات غير مقترنة بالحكم على وجه الاستلزام والاستتباع. ثم أن معروضية الحكم للإدراك أو اقترانه ومعيته له إنما هي في ظرف التحليل العقلي بين المعنى الجنسي والمعنى الفصلي كما مرّ.

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ١٤.

رابعاً: لو كان التصديق هو الإدراك المقارن للحكم لجاز اقتناص التصديق من القول الشارح مع انه لا يقتنص إلا بالحجة.

ورفعه الطوسي بأن قال أن التصديق الذي لا يقتنص إلا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم، أي إيقاع النسبة وانتزاعها.

وأما التصديق الذي هو بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص إلا بالقول الشارح.

أما حل الشيرازي له فهو أن التصديق من جهة كونه إدراكاً يستلزم الاقتران بالحكم، ومن جهة كونه إدراكاً محتملاً للتصديق والتكذيب فهو لا يقتنص إلا بالحجة، أما من جهة كونه أمراً تصورياً وإدراكاً مطلقاً فيجوز أن يكتسب بالقول الشارح، لا بالحجة.

الفصل الرابع: في أن الحكم غير التصديق:

بعد أن تكلم الشيرازي في الفصل السابق عن كل من التصور والتصديق والحكم وفرّق بين هذين الأخيرين، ذهب في بداية هذا الفصل إلى أن العلم بجميع أقسامه إنما هو تصور، وهذا التصور يمتاز بعضه عن بعض بأمر يصيره تصديقاً، وأن التصديق نفسه أيضاً يكون تصوراً باعتبار حصوله في الذهن وباعتبار أن له حصولاً في الذهن. أما اعتبار العلم «حصول شيء لشيء مطابق لما في الواقع فهو تصديق»[1].

وانطلاقاً من هذا الكلام، يصرح الشيرازي بجواز تقسيم العلم إلى قسميه، التصور والتصديق، وبجواز القول أن العلم «إما تصور ساذج وإما تصور معه تصديق»[2]. كما جاء في تقسيم ابن سينا للعلم في كتاب الإشارات، وكذلك يجوز ـ برأي الشيرازي ـ القول بأن العلم أما تصور وأما تصديق كما ذكر ابن سينا في الموجز الكبير، إذ أن بعض العلوم تصور وبعضها تصديق والتصور هو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان هذا الشيء مفرداً»[3] كزيد أو مركباً تقييدياً[4] كالحيوان الناطق. أما التصديق فهو الاعتراف بحصول شيء لشيء، وهذا الاعتراف باعتبار حصوله في الذهن يقال له أيضاً تصور.

ويعتبر الشيرازي أن هذين التقسيمين للعلم في كل من الإشارات والموجز

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ ص ١٥.

٢ ـ المرجع السابق.

٣ ـ المفرد هو اللفظ الذي ليس له جزء يدل على جزء معناه حين هو جزء كمحمد.

٤ ـ المركب التقييدي هو القول المركب والذي يكون بقوة اللفظ المفرد كالحيوان الناطق فهو مركب تقييدي إلا انه بقوة اللفظ المفرد، الإنسان.

الكبير صحيحين. ولا يقع المحذور في شيء منهما. ثم يذهب الشيرازي إلى تأكيد مذهبه في التصور والتصديق ويستدل على ذلك بما أورده الشيخ الرئيس ابن سينا في كتبه الإشارات والموجز الكبير والشفاء، حيث قال في الأول أن الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً كعلمنا بمعنى اسم المثلث، وقد يعلم تصوراً مع تصديق كعلمنا بأن كل مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين.

وفي الكتاب الثاني، أي الموجز الكبير، صرّح بأن العلم يحصل بوجهين: تصديق وتصور. والتصور هو عبارة عن حدوث معنى اللفظ في النفس مثلاً أو معنى القضية، وهذا المعنى الحاصل من القضية قد يكون منكراً أو مشكوكاً به أو مقراً، وعندما تحصل أية حالة من هذه الحالات الثلاث يكون التصور حاصلاً في النفس أولها، بينما التصديق لا يحدث مع كل من الإنكار والشك لأن القضية المشكوك بها أو المنكر تفيد التصور فقط. أما الإقرار أي التصديق فهو ليس مجرد حصول معنى القضية في النفس بل هو شيء آخر مقترن به هو صورة الإذعان لهذا المعنى الحاصل من القضية في النفس. والإذعان هو الاعتقاد بأن المعنى الحاصل في النفس مطابق لما عليه الأمر في نفس الوجود.

وفي الكتاب الثالث، أي الشفاء، وبالتحديد في كتاب مدخل المنطق قال ابن سينا أن الشيء يعلم بوجهين:

الوجه الأول: أن يتصور فقط ومثاله أن شيئاً ما إذا لفظ اسمه تمثل معناه في النفس كأن يقال إنسان أو افعل كذا. وهذا التمثل للمعنى في النفس هو التصور.

الوجه الثاني: أن يكون مع التصور تصديق ومثاله إذا قيل كل بياض عرض ولم يحصل من هذا القول تمثل وتصور معنى القضية فقط بل صدّق السامع أن كل بياض عرض، وأذعنت نفسه لمعنى هذه القضية وأقرّته فهو التصديق.

أما إذا حصل شك بأن كل بياض عرض أو ليس هو كذلك فيكون قد

حصل التصور فقط دون أن يحصل التصديق. وكل تصديق برأي ابن سينا يكون معه تصور، ولابد له من التصور، دون عكس إذ أن التصور لا يحتاج إلى التصديق.

فالتصور إذن يتم بأن يحدث في الذهن صورة التأليف التي للقضية وما تؤلف منه القضية من أطراف.

والتصديق يتم بأن يحدث في الذهن أن نسبة هذه الصورة التي للقضية في الذهن مطابقة للأشياء أنفسها، والتكذيب بخلاف التصديق وهو أن يحصل في الذهن أن النسبة التأليفية التي للقضية في الذهن غير مطابقة للأشياء أنفسها.

وكذلك يرى ابن سينا أن الجهل[١] يتم بوجهين كما العلم يتم بوجهين وهو إما جهل مركب من جهة التصورات ويقال له المجهول التصوري أو جهل من جهة التصديقات ويسمي المجهول التصديقي.

من خلال التصريحات السالفة الذكر لابن سينا في انقسام العلم والتصور والتصديق يستنتج الشيرازي أن التصديق قسم التصور وقسيم له باعتبار آخر، وان ما أراده الشيخ ابن سينا من المعية عندما تحدث عن التصديق وقال تصور معه تصديق، إنما هي معية بحسب التحليل العقلي بين جنس الشيء وفصله ومثّل لها بمعية اللون وقابضية البصر بالنسبة للسواد. فاللون وقابضية البصر شيء واحد في الوجود، وهذه الأثنينية ـ أي اللون وقابضية البصر ـ ليست اثنينية وجودية بمعنى أن هناك لون وهناك قابضية البصر. إنما الذي هناك وجوداً واحداً هو السواد.

---

١ ـ العلم على قسمين وكذلك الجهل على قسمين لأن العلم والجهل متقابلان تقابل الملكة والعدم، فلذا نجد الجهل يبادل العلم في موارده فتارة يبادل التصور أي يكون في مورده، وأخرى يبادل التصديق وعلى هذا يصح أن نسمي الأول الجهل التصوري والثاني الجهل التصديقي. (أنظر المظفر، محمد رضا ـ المنطق ـ ص ١٩).

ومعية التصور للتصديق من هذا القبيل وليست من قبيل المعية بين الجزء والكل والشرط والمشروط التي تقتضي الاثنينية الوجودية، أي تقتضي وجوداً للجزء ووجوداً للكل وكذا الشرط والمشروط.

ويرى الشيرازي أن المتأخرين ذهلوا عن هذا المعنى للمعية وكذلك ذهلوا عن كون الحكم يطلق تارة على التصديق وتارة على ما يلزمه ولهذا السبب نشأت عندهم الصعوبة في فهم كلام الشيخ حيث قال أن أحد قسمي العلم تصور ساذج والآخر تصور معه تصديق، ولما حاولوا تفسير كلام الشيخ وشرحه وقعوا في الخطأ. وهذا بالضبط ما حصل مع الرازي. إذ اعتبر أن الشيخ لم يرد من الكلام السالف الذكر تقسيم العلم إلى التصورين وإلا لم تكن القسمة حاصرة فالتصديق برأي الرازي علم وهو ليس أحد القسمين الذين ذكرهما الشيخ.

بل رأى الرازي أن ما أراده ابن سينا هو أن العلم قد يحصل على الوجهين ـ أي أن يتصور فقط أو أن يكون تصور معه تصديق ـ ولا مانع من أن يحصل على وجه آخر هو التصديق.

وقد لجأ الرازي للاستدلال على فهمه هذا بذكر تقسيمات أخرى للعلم أوردها ابن سينا في كتبه الشفاء، والموجز الكبير، والنجاة حيث قال في الأول: «العلم المكتسب بالفكر والحاصل بغير اكتساب فكري قسمان، أحدهما التصديق والآخر التصور» [1] وقال في الثاني: «العلم على وجهين تصور وتصديق» [2] وصرح في الثالث: أن «كل معرفة وعلم أما تصور وأما تصديق» [3].

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة التصور والتصديق ـ ص ١٨ ـ أيضاً الرازي ـ شرح المطالع ـ ص ١٠.

٢ ـ المرجعين السابقين .

٣ ـ المرجعين السابقين .

وهكذا استدل الرازي على عدم انحصار العلم بقسميه التصور الساذج والتصور مع التصديق، بهذه النصوص التي أوردها الشيخ في الكتب المذكورة واعتبر أن التصديق قسم ثالث للعلم ذاهلاً عن أن التصور الذي معه تصديق هو نفس التصديق وان الشيخ استخدم التصديق هاهنا بمعنى الحكم. وهذا ما حاول الشيرازي قوله عندما رد على الرازي.

ويتلخص جواب الشيرازي على مقال الرازي بأن ما أراده الشيخ من القول، في كتابي الإشارات والشفاء، أن أحد قسمي العلم الذي أشار إليه بقوله: «تصور معه تصديق» وقوله «أو يكون مع التصور تصديق» هو بعينه التصديق الذي ورد في عبارات كتب الشفاء والموجز الكبير والنجاة. وأن عبارة تصور معه تصديق لا تعني سوى التصديق، إذ أن نسبة التصور المطلق إلى التصديق نسبة اتحادية لا ارتباطية والشيخ ابن سينا قد أطلق لفظ التصديق تارة على الحكم وتارة على أحد قسمي العلم.

ويحاول الشيرازي أن يعلل ويبرر لماذا قيّد الشيخ التصور بالتصديق ولم يقيده بالحكم كما فعل غيره من المتقدمين. فيجد انه فعل ذلك حتى لا يرد على تقسيمه مثلما يرد على تعريف التصديق بأنه الحكم بالشيء على شيء، إذ قد يقال أن هذا التعريف مختص بالتصديقات الحملية دون الشرطيات[1] ولأجل ذلك وضع ابن سينا لفظ التصديق كقيد للتصور بدل الحكم.

وتقسيمات الشيخ للعلم - يقول الشيرازي - في جميع كتبه صحيحة كما ظهر ولا حاجة لتأويل كلامه أو تخريجه كما حاول أن يفعل الرازي حين اعتبر أن مراد الشيخ ليس حصر العلم في التصورين وإلا لم تكن القسمة حاصرة، بل مراد

---

١ - القضايا الشرطية هي ما حكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى أو لا وجودها - بينما الحملية فهي ما حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه.

ابن سينا ليس إلا تقسيم العلم إلى قسميه وحصره فيهما، وقول الرازي «وإلا لم تكن القسمة حاصرة» ممنوع لأن التصور الذي معه تصديق أي معه إذعان هو بعينه التصديق كما مرّ. والتصديق متحد بالتصور المحتمل للتصديق والتكذيب وهما قسم واحد مقابل للتصور الذي لا يكون معه تصديق.

إذن فالمراد بالتصديق في عبارة «تصور معه تصديق» هو الإذعان، والمعية بين التصور والتصديق هي معية في ظرف التحليل العقلي بين جنس الشيء وفصله كما سبق.

ثم أن التصور المعتبر في ماهية التصديق ليس التصور المقابل للتصديق والمقيد بعدم الحكم أو بالإطلاق، بل المعتبر في ماهية التصديق هو التصور مطلقاً عن كل قيد لأن اعتبار فرد من أفراد أحد المتقابلين في ماهية مقابلة الآخر ممنوع، حتى لو جاز توقف أحدهما في وجوده على بعض أفراد الآخر.

إذن فالمعتبر في ماهية التصديق ـ بنظر الشيرازي ـ هو التصور لا بشرط شيء أو التصور المطلق وليس التصور المقيد بعدم الحكم أو بالإطلاق الذي هو قسيم التصديق. ومعية التصور في المفهوم لا تنافي اتحادهما في الوجود فالتصور هو عين التصديق وجوداً ويشكلان قسماً واحداً إلا أن العقل يحللهما إلى اثنين ويمكن أن يمثّل لهذا الكلام وعدم التنافي بالتالي: فنحن نقول: الحيوان أما ناطق أو غير ناطق.

ويمكننا القول دون تغير المراد: الحيوان أما حيوان مع نطق أو معه نطق، وأما حيوان ليس مع نطق أو ليس معه نطق.

وتحليله أن الحيوان المأخوذ في القسمين هو الحيوان لا بشرط شيء. والحيوان في القسم الأول هو بعينه الناطق أي الإنسان والحيوان في القسم الثاني هو بعينه غير الناطق أي الأعجم.

فالمعية في هذين المثالين هي معية في ظرف التحليل العقلي بين جنس

الشيء وفصله ولا يلزم منها أن يكون هناك حيوان وناطق أو أن هناك حيوان وعدم نطق في الوجود، فوجودياً ليس هناك سوى الإنسان في المثال الأول والأعجم في المثال الثاني.

وهكذا فالمعية الذهنية أو الاثنينية الذهنية بين التصور والتصديق لا تنافي الاتحاد بينهما في الوجود كما لا تنافي المعية الذهنية بين الحيوان والنطق اتحادهما وجودياً في الإنسان كما تبيّن في المثال السابق. فقولنا تصور معه تصديق لا يعني وجود مصداق أو فرد للتصور وآخر للتصديق ارتبطا أو تركبا معاً بل معناه أن التصور هاهنا بعينه التصديق وهما أمر واحد.

ويرى الشيرازي أن الرازي قد ذهب هذا المذهب في شرحه للرسالة الشمسية لكنه لم يثبت عليه ولم يعتمده في دفع الشكوك الواردة على معية التصور والتصديق بل انه «صار يحوم حوم هذا البيان الذي ذكرناه من أن التصديق نوع من التصور في رسالته المعمولة في التصور والتصديق ثم يبتعد عنه بمراحل»[1].

ويستدل الشيرازي على عدم رسوخ وثبات الرازي على مذهبه في التصديق بأنه أورد شكوكاً على تقسيم العلم في شرحه للمطالع الذي جاء متأخراً عن تصنيفه لرسالته في التصور والتصديق أو القطبية[2].

فقد ذهب الارموي في كتابه المطالع إلى القول بأن العلم أما تصور أن كان إدراكاً ساذجاً وأما تصديق أن كان مع الحكم بنفي أو إثبات، فأورد الرازي ثلاث اشكالات[3] على هذا التقسيم ودفعها واعتبر الشيرازي أن هذه الردود

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة التصور والتصديق ـ ص ١٩ .

٢ ـ نسبة لمؤلفها قطب الدين الرازي.

٣ـ الرازي، قطب الدين ـ شرح المطالع ـ ص ٨ ـ ٩ .

مقدوحة منسوخة ووضع لها بدائل.

أما الإشكالات وردود الرازي وجوابات الشيرازي عليها فهي:

١ـ **الإشكال الأول**: أن التصديق أن كان نفس الحكم فلا يقال له إدراك يحصل مع الحكم. وان كان التصديق هو المجموع المركب من التصورات الأربعة، أي تصور الحكم به، والمحكوم عليه، والنسبة، والحكم، فكذلك لا يصدق على التصديق انه إدراك يحصل مع الحكم لأن الحكم في هذه الحالة يكون سابقاً على التصديق فلا يكون معه.

ويرد الرازي على هذا الإشكال بأن الارموي يذهب إلى أن التصديق هو مجموع الإدراكات الأربعة وبما أن الحكم هو الجزء الأخير للتصديق، ففي حال حصوله يحصل التصديق فيكون إدراكاً يحصل مع الحكم معية زمانية والحكم إنما يتقدم على التصديق تقدماً ذاتياً، وتقدم الحكم ذاتياً على التصديق لا يتنافى مع معيته الزمانية. والخلاف الذي دار حول التصديق وهل هو الحكم فقط، أم انه مجموع الاداراكات إنما نشأ من هذا المقام.

أما رد الشيرازي على هذا الإشكال فقد جاء عن طريقين:

الأول: أن الاعتراض ممنوع بالأصل إذ انه لا منافاة بين كون التصديق نفس الحكم وكونه إدراكاً حاصلاً مع الحكم، لأن التصديق يطلق بالاشتراك الصناعي على ما هو قسم للعلم وعلى ما هو فعل من أفعال النفس.

الثاني: يرفض الشيرازي التسليم بأن التصديق إذا لم يكن نفس الحكم يلزم أن يكون مجموع أمور أربعة، بل يرى أن التصديق هو عبارة عن إدراك معه حكم والمعية التي بين الإدراك والحكم كمعية الجنس وفصله. والادراكات سواء كانت ثلاثة أو أربعة، وسواء اعتبرت شرطاً للتصديق أو شطراً له فهي غير داخلة في مفهومه. نعم، يتوقف وجود التصديق عليها ولكنها غير معتبرة في مفهومه. ويمثل الشيرازي لذلك بأن ماهية الإنسان متقومة بأنه حيوان ناطق،

الأجزاء داخلاً في ماهية الإنسان أو مقوَماً لمعناه.

الإشــكال الــثاني: أن التصديق أما نفس الحكم أو مجموع الادراكات والحكم على كلا الحالين أي سواء كان التصديق هو نفس الحكم أو مجموع الادراكات والحكم لا يمكن تسميته علماً لأنه لا يندرج تحت العلم.

فالتصديق أن كان نفس الحكم فلا يندرج تحت العلم لأن الحكم عبارة عن إيقاع النسبة الإيجابية أو سلبها وبذا يكون من مقولة الفعل بينما العلم من مقولة الكيف أو الانفعال.

أما إذا كان التصديق عبارة عن مجموع التصورات والحكم فأيضاً لا يندرج تحت العلم وليس بعلم لأن المجموع المركب مما هو علم، أي الادراكات، ومما هو ليس بعلم أي الحكم، لا يكون علماً.

ويرد الرازي على ذلك بأن الحكم، وإيقاع النسبة، والإسناد كلها مجرد ألفاظ وعبارات إذ أن النفس لا فعل لها ولا تأثير، وليس لها إلا الإذعان والقبول للنسبة، وهذا الإذعان والقبول الذي للنفس هو نفسه إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة، والإدراك من مقولة الكيف. وقد عقب الرازي على ذلك بأنه قد ثبت في الفلسفة أن الأفكار ليست الأسباب الموجدة للنتائج وإنما هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية من واهب الصور.

وهكذا فالنفس ليس لها سوى الإذعان والقبول والتلقي من واهب الصور، وكل علومها ومعارفها تحصل لها بهذه الطريقة. أما الأفكار فهي شرط للإذعان والقبول. وقد استدل الشيرازي بناء على هذا القول أن الحكم عبارة عن صورة إدراكية. وإذا ما قلنا انه فعل وتأثير للنفس لسقطت المقولة التي تقول بارتكاز المعرفة البشرية إلى العقل الفعال أو واهب الصور في تلقي فيض الصور العقلي وتحصيل العلوم.

وقد دفع الشيرازي هذا الإشكال بأن اعتبر التصديق نفس الحكم قاصداً به

الإذعان في الوجود. وان التصديق كمفهوم مركب من جنس هو الإدراك وفصل هو كونه حكماً أو إذعاناً وليس الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس.

ومن ثم صرح بأنه يمكن اعتبار التصديق الذي هو إدراك وحكم أمر واحد مندرج تحت مقولة الكيف أي العلم وذلك في حال كون الحكم فصلاً. إذ أنه مسموح في المنطق أن يعبَر عن نفس الفصل بلازم من لوازمه. فمثلاً كل من الحساس والناطق ـ في ظاهر الأمر ـ من الإضافة أو الانفعال وقد استخدما ليعبّر بهما عن فصل الجوهر مع أن فصل الجوهر جوهر. وقد عبّر هاهنا عن حقيقة نوع من الجوهر بلازمة لعلاقة العلية الذاتية بينهما، أي بين الجوهر ولازمه.

وكذلك أطلق قابل الأبعاد على فصل الجسم الطبيعي وبهذا يكون قد عبّر عن فصل الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بلازمه الذي هو من مقولة الانفعال.

وأيضاً ـ في هذا السياق ـ أطلق قابض البصر على فصل السواد وبذا يكون قد عبّر عن فصل السواد الذي هو من مقولة الكيف بلازمه الذي من مقولة الفعل.

ومما تقدم يتبيَن إمكان التعبير عن فصل نوع من الأنواع بأحد لوازمه، ومن ثم جاز التعبير عن فصل التصديق الذي هو من مقولة الانفعال بلازم من لوازمه، أي الحكم، والذي هو من مقولة الفعل.

وصح كذلك جعل الحكم عنواناً لأمر بسيط هو فصل التصديق لأنه لابد في تعريف الأمور البسيطة من ذكر لوازمها الذاتية التي توصل الذهن إلى إدراك وفهم هذه الأمور.

وجاز أيضاً إطلاق الحكم تارة على نفس التصديق تسمية للشيء باسم لازمه وتارة على نفس اللازم أي الإيقاع والانتزاع.

ويعتبر الشيرازي أن ما أورده الرازي على هذا الإشكال بقوله أن الحكم والإيقاع وأشباهها هي مجرد ألفاظ مستعملة في غير معانيها، فيه قصور وضعف إذ أن الحديث في المنطق لا يحتمل الألفاظ المجازية والتي تطلق بالاشتراك

على الأشياء أو المفاهيم، بل ينبغي ومن المفروض أن تهجر الألفاظ التي من هذا النوع في هذه المواضيع.

وكذلك اعتبر الشيرازي أن كلام الرازي فيه ضربين من التعسف: أحدهما لفظي والآخر معنوي.

تعسفه اللفظي ظهر عندما اعتبر الحكم والإيقاع مجرد ألفاظ استعملت في غير معانيها.

وتعسفه المعنوي ظهر بتصريحه أن الحكم نوع من أنواع العلم الانفعالي مستدلأ عليه بان الأفكار معدات للنتائج وليست موجودة لها. والموجد لها هو العقل الفعال أو واهب الصور.

وقد رأى الشيرازي أن هذا الاستدلال لا يؤدي إلى إثبات ما أراد الرازي إثباته، لأن بعض الأفعال تكون من لوازم الانفعالات ويعرض لها الافتقار إلى الأسباب المعدة إياها، لا لما بالذات، بل لأجل ما يلزمها من الانفعال، فها هنا أيضاً حاجة النتيجة إلى الأفكار التي هي معدات، إنما هي من جهة ارتسام النفس بصورتها الإدراكية التصديقية التي هي من قبيل العلوم الانفعالية، لا من جهة الإقرار بها التي هي من قبيل العلوم الفعلية، لا الانفعالية. لكن لما لم تنفك هذه الحالة النفسانية الفعلية، أي الإقرار عن حالة انفعالية تنفعل النفس بحصولها، كان افتقار الإقرار إلى العلة من الأفكار وغيرها افتقاراً بالعرض لا بالذات. وبهذا الصدد قال الشيرازي: «وبالجملة لا يخلو شيء من الأسباب الفاعلية في هذا العالم من انفعالات يلزمها فعلها، لكونها متعلقة بالصور المادية والأجسام وهي لا تنفك عن الحركات والانفعالات، ولأجل هذا ما من فاعل، في هذا العالم، في شيء إلا وهو منفعل من جهة أخرى من شيء آخر. ولهذا كل محرِّك قريب

على سبيل المباشرة فهو متحرك النسبة فيحتاج لا محالة إلى المادة وأحوالها المعدة المقترنة وإياها نحو الغاية المطلوبة. والفكر للنتيجة من هذا القبيل»[1].

الإشكال الثالث: أن تقسيم العلم إلى تصور إن كان إدراكاً ساذجاً وإلى تصديق إن كان مع الحكم بنفي أو إثبات، فاسد. ووجه فساد هذا التقسيم انه يلزم عنه أحد أمرين هما:

الأول: تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

الثاني: امتناع اعتبار التصور في التصديق.

لأن الإدراك الساذج أما أن يكون مطلق الإدراك أو يكون الإدراك الذي اعتبر معه عدم الحكم. فإذا اعتبر الإدراك الساذج هو الإدراك المطلق المرادف للعلم يلزم عنه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره وهو ممنوع.

أما إذا اعتبر الإدراك الساذج هو الإدراك المقيد بعدم الحكم فيلزم عن ذلك استحالة دخول التصور في التصديق أو اعتباره فيه، واعتبار التصور في التصديق على هذه الحال يلزم عنه أما تقوم بنقيضه إذا كان التصور شطراً أو جزءاً من التصديق، أو اشتراط الشيء بنقيضه، إذا كان التصور شرطاً للتصديق، وكلاهما باطل وممتنع.

ويرد الرازي على ذلك بأن المعتبر في التصديق ليس مفهوم التصور بل ما صدق عليه التصور ـ أي مجموع الإدراكات الثلاثة ـ ويستدل الرازي على مدعاه هذا بقوله «كم من مصدَّق لم يعرف مفهوم التصور»[2]. وهكذا فاعتبار ما صدق عليه التصور داخلاً في التصديق يمنع القول بلزوم دخول «عدم الحكم» في التصديق لأن المعتبر فيه حينئذ هو ما صدق عليه التصور لا مفهومه. وهذا اللزوم

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة التصور والتصديق ـ ص ٢٤.

٢ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة التصور والتصديق ـ ص ٢١.

ينشأ أيضاً لو كان مفهوم التصور ذاتياً لما تحته من المصاديق لكنه ليس كذلك.

بينما أجاب الشيرازي عليه بأن المراد من الإدراك الساذج هو مطلق الإدراك. فهو ساذج لأنه مطلق عن كل قيد واعتبار، حتى اعتبار كونه مطلقاً على نحو التقييد فالتصور كما عرّفه الشيرازي عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم أو عدمه، وبهذا ـ أي اعتبار الإدراك الساذج هو مطلق الإدراك ـ يرتفع المحذور من انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، لأن المقسَم هو الإدراك مطلقاً من غير تقييد، لا بالإطلاق، ولا بالتقييد بشيء أو عدمه. وأحد قسميه هو الإدراك المقيد بالإطلاق أو بعدم الحكم والقسم الآخر هو الإدراك المقيد بالحكم.

ثم انه لا محذور ـ بنظر الشيرازي ـ من اعتبار التصور في التصديق رغم كون الأول ليس معه حكم والآخر معه حكم، لأن التصديق الذي اعتبر فيه التصور الذي ليس معه حكم ليس التصديق كماهية ومعنى ولا التصديق كوجود ومصداق.

فالمعتبر في التصديق من حيث الماهية هو مطلق التصور المرادف للعلم وهذا التصور هو ذاته المعتبر في ماهية الإدراك الساذج، ولا ينتج عن دخول مطلق التصور في ماهية التصديق المحذور، أي تقوم الشيء بالنقيض ولا اشتراطه بنقيضه.

أما المعتبر في التصديق من حيث الوجود سواء كان شطراً أو شرطاً هو التصور الساذج بمصاديقه لا بمفهومه المأخوذ فيه الإطلاق عن الحكم والتقييد بعدمه. وهكذا لا يلزم المحذور من تقوم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به، عند اعتبار فرد من أفراد التصور في التصديق من حيث الوجود. ويبرر الشيرازي كلامه هذا بأنه لا فساد في كون وجود شيء مشروطاً بالموصوف بنقيضه. ويمثل له بالصلاة المشروطة بالوضوء الموصوف بأنه ليس بصلاة. وكذلك لا فساد في كون وجود

الشيء مركباً من الموصوف بنقيضه ويمثل له بالبيت المركب مما ليس ببيت وهو الجدار أو السقف مثلاً.

واعتبر الشيرازي أن جواب الرازي، في دفع المحذور من اشتراط الشيء بنقيضه أو تقومه به، جواب فاسد لأن الموصوف بعدم الحكم، وهو التصورات الثلاثة الساذجة، غير معتبر في مفهوم التصديق، بل المعتبر فيه هو جنس التصديق وفصله ولا يجوز اعتبار شيء من أفراد قسيمه، الذي هو التصور الساذج، فيه. فمثلاً المعتبر في ماهية الإنسان هو الحيوان الجنس والناطق الفصل. ولم يعتبر في ماهيته أي جزء من أجزائه كاليد، والرأس، والرجل وغيرها من الأعضاء، هذا مع العلم أن وجود الإنسان مركب من هذه الأجزاء والأعضاء والتي ليس أي شيء منها حيوان أو ناطق. إذن فأجزاء وجود الشيء خارجة عن ماهيته غير معتبرة فيها وهذا مما ثبت في العلوم الفلسفية. وقد أدهش الشيرازي عدم التفات الرازي إلى هذه المسألة ـ رغم تضلّعه في المنطق والحكمة ـ عندما عرّف ماهية التصديق واعتبر أفراد قسيمه داخلاً فيه، وهو غير جائز. والرازي نفسه عندما عرف التصور لم يعتبر أفراده فيه بل اعتبر في ماهيته جنسه وفصله فقط ولما كان اعتبار أفراد أو أجزاء وجود الشيء في ماهيته غير مسموح سيكون بالأحرى والأولى عدم اعتبار أفراد أو أجزاء نقيضه في ماهيته.

ومما أثاره الرازي من مشكلات أيضاً، هو تقسيم الارموي للعلم وكل من تبعه أو قال بأن العلم أما تصور أن كان إدراكاً ساذجاً وأما تصديق أن كان مع الحكم بنفي أو إثبات. وقد اعتبر الرازي أن هذا التقسيم منظور فيه من وجوه ثلاث. والعلم ينبغي أن يقسم إلى حكم وغيره: الأول هو التصديق والثاني هو التصور. ورد الشيرازي عليه معتبراً تقسيم الارموي للعلم صحيحاً ولا إشكال عليه. وسنورد هاهنا وجهة نظر الرازي في فساد هذا التقسيم وردود الشيرازي عليه.

أولاً: اعتبر الرازي أن التصديق ربما يكتسب من القول الشارح لأن الحكم فيه أن كان ضرورياً أي غنياً عن الاكتساب وكان تصور أحد طرفي الحكم كسبياً كان التصديق كسبياً وحينئذ يكون اكتسابه بالقول الشارح.

والتصور ربما يكتسب من الحجة، وذلك أن الحكم هو تصور أي إدراك عند الارموي والإدراك قد يكتسب من الحجة.

ورد الشيرازي عليه بأن التصور المأخوذ على وجه يحتمل التصديق والتكذيب لا يكتسب ولا يستفاد إلا بالحجة والحكم له هذا المعنى بأحد الاصطلاحين [1]، أما بالاصطلاح الآخر فلا معنى له سوى الإيقاع والانتزاع الذي هو فعل نفساني ولا يندرج تحت مقولة العلم وبالتالي لا يمكن أن يصنف بديهياً ولا كسبياً لأن العلم وحده هو الذي ينقسم إلى التصور البديهي والكسبي والتصديق البديهي والكسبي.

ثانياً: ذهب الرازي إلى أن التصور قابل للتصديق والمتقابلان لا يندرج أحدهما تحت الآخر، ولا يمكن أن يكون أحد المتقابلين جزءاً لمقابل الآخر. أما إذا ما اعترض على هذا الكلام بأن الواحد جزء الكثير ويندرج تحته. فيرد الرازي بأن الواحد والكثير لا تقابل بينهما بالذات بل بالعرض وأن هذا مما أثبته أئمة الحكمة. وأجابه الشيرازي قائلاً بأن التصور الذي هو جزء التصديق بالتحليل العقلي ليس قسيم التصديق ومقابله بل هو التصور مطلقاً المرادف للعلم. أما التصور المقابل والقسيم للتصديق فليس هو المقوّم لمفهوم التصديق بل المقوّم لوجود التصديق. ويتابع الشيرازي قائلاً بعدم استحالة كون الشيء متصفاً بوصف

---

١ ـ الحكم يطلق على شيئين: الأول هو التصديق والثاني هو إيقاع النسبة الإيجابية أو سلبها. والحكم يطلق على الأول تجوزاً تسمية للشيء باسم لازمه. أما إطلاقه على الثاني فعلى وجه الحقيقة.

مقابل لوصف الكل، بل الاستحالة بأن يكون الشيء بالذات مقابلاً له. فالتصديق مثلاً متصف بأن مقيد بالحكم والتصور مطلقاً هو المتصف بأنه مطلق عن كل قيد وخال عنه، ولا استحالة في كون التصور مطلقاً المرادف للعلم جزءاً عقلياً للتصديق لأن التصديق ليس مقابلاً بالذات للتصور مطلقاً أي الخلو من كل قيد.

وكذلك يرى الشيرازي إمكانية اعتبار التصور الساذج مقوماً لوجود التصديق، ويمكن أن يُمثَّل له بالبيت المركب من الجدار أو السقف المتصفين بأنهما ليسا ببيت.

ثالثا: قال الرازي أن الادراكات الأربعة التي يتكون منها التصديق، وهي إدراك المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم، علوم متعددة ولا تندرج تحت علم واحد.

ورد الشيرازي بأن الإدراكات أو العلوم المتعددة كالمادة بالنسبة للتصديق. ولهذه المادة صورة وحدانية هي إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة. والادراكات المتعددة تتوحد لتشكل فرداً واحداً من أفراد التصديق، ووحدتها واندراجها تحت هذا العلم إنما يكون بحسب الجزء الصوري لا بحسب الأجزاء المادية.

وتابع مصرحاً بفساد تقسيم الرازي العلم إلى حكم وغيره وبأن هذا التقسيم ليس تقسيم الحكماء كما ادعى الرازي. وبرأيه يصح أو يمكن أن يتوافق هذا التقسيم مع تقسيم الحكماء في حال أريد بالحكم الإدراك المستتبع للإقرار والإذعان. عندها فقط يصح التقسيم ويستقيم ويتوافق مع مذهب الحكماء. لأن الحكم بالمعنى السالف الذكر يكون مندرجاً تحت المقسّم الذي هو العلم. أما إذا أريد به الأمر الخارج عن التصور اللازم له، أي أن أريد به الإيقاع والانتزاع فلا يصح التقسيم. لأن الحكم حينئذ لا يكون علماً ولا يكون كسبياً ولا بديهياً.

وكأن الشيرازي يحاول بعد هذا الكلام القول بأن الرازي أراد المعنى الأول

من الحكم ويستدل على ذلك بما قاله الرازي في كتابه الملخص من «أن لنا تصوراً وإذا حكم عليه بنفي أو إثبات كان المجموع تصديقاً وفرق ما بينهما كما بين البسيط والمركَب»[1]. ثم يتابع شارحاً القصد من «المجموع» الذي ذكره الرازي في القول السابق فيعتبر أن المراد بالمجموع الذي هو التصديق ليس تركب التصديق من مجموع الادراكات الأربعة في الوجود، بل هو تركب في ظرف التحليل العقلي فقط. والتصديق أمر واحد بسيط وجوداً. ويضرب على ذلك مثلاً بأن نقول اللون كيفية مبصرة وإذا ضم إليها أو قيدت بقابضية البصر كان المجموع سواداً. وهذا القول لا يعني تركب السواد وجوداً من المجموع الذي هو الكيفية المبصرة وقابضية البصر، لأن السواد وجوداً أمر بسيط غير مركب، والتركب والجمع إنما هو في ظرف التحليل العقلي بين جنس الشيء وفصله. وكذا التصديق مركب من مجموع إدراكات عند تحليل العقل له بينما هو واحد وجوداً كما السواد.

بعدما انتهى الشيرازي من مناقشة آراء الرازي في تقسيم العلم وفي التصديق والحكم، عمد إلى إيراد أقوال بعض المناطقة ليؤيد صحة مذهبه في تقسيم العلم والتصديق، فاستشهد أولاً برأي أثير الدين الأبهري الذي صرح في مفتتح كتابه تنزيل الأفكار أن العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وهو أما تصور فقط كتصورنا معنى الإنسان وأما تصور مع تصديق كتصورنا معنى قولنا الإنسان حيوان وتصديقنا به. فالتصديق هو أن يحصل في العقل صورة التأليف مطابقة للأشياء في أنفسها.

ويرى الشيرازي أن كلام أثير الدين الأبهري صحيح وموافق لما قاله الشيخ

---

١ ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة التصور والتصديق ـ ص ٢٧ .

الرئيس ابن سينا في كتابه الشفاء من أن حصول الطرفين ـ أي المحكوم به والمحكوم عليه ـ مع التأليف بينهما هو معنى التأليف في العقل أي التصور، أما التصديق فيكون بأن يحصل في العقل تشبيه هذه الصورة التي في الذهن إلى الأشياء أنفسها والقول أن هذا ذاك والتكذيب بخلافه.

ومن ثم يناقش الشيرازي اعتراض الطوسي في كتاب نقد التنزيل على مذهب أثير الدين الأبهري في التصور والتصديق.

ومفاد هذا الاعتراض أن الأبهري صرح بأن أحد صرح بأن أحد قسمي العلم هو «التصور مع تصديق» ومثل له بتصورنا لمعنى قولنا الإنسان حيوان وتصديقنا به. واعتبر أن التصديق هو حصول صورة التأليف في العقل مطابقة للأشياء أنفسها. وهذا التصريح ـ برأي الطوسي ـ لا يؤدي إلا معنى التصور، لأننا إذا تصورنا معنى قولنا إنسان حيوان لا يحصل لنا إلا تصور الطرفين وتصور التأليف. وصورة هذا التأليف ليست إلا تحصيل حاصل إذ أنها مسبوقة بتصور أجزائها المؤلفة منها، أي مسبوقة بتصور المجموع. وعلى تقدير صحة حصول التأليف يكون هذا التأليف مندرجاً في باب التصورات لا في باب التصديقات إذ أن التصديق عبارة عن حصول نفس التأليف لا حصول صورته.

وقد رد الشيرازي عليه بأن التصديق هو حصول صورة التأليف مطابقة للأشياء أنفسها، وحصول التصديق على هذا الوجه ليس تحصيلاً للحاصل، أما بصدد ما ذكره الطوسي من أن التصديق عبارة عن حصول نفس التأليف فقد صرح الشيرازي رافضاً هذا الكلام وناقداً له، بأن نفس التأليف ليس إلا الانتساب والحكم، والحكم كما هو معروف فعل من أفعال النفس بينما التصديق انفعال لأنه علم، وحصول صورة التأليف في الذهن مطابقة للأشياء تصديق باعتبار انه يلزمه إذعان بالتأليف. أما باعتبار مطلق حصول صورة التأليف في الذهن فهو تصور.

ويذهب الشيرازي أبعد من ذلك في نقاش هذه المسألة فيفترض قائلاً يقول أن التصديق أمر بسيط عند الحكماء وهو بالتالي أما أن يكون نفس الإذعان وأما تصور التأليف مطابق للأشياء، ويجيب عليه بأن التصديق بهذا المعنى الأخير أيضاً إدراك واحد بسيط وأن كان متعلقه أمور كثيرة. ولهذا السبب كانت التصورات الثلاثة، أي تصور المحكوم به، والمحكوم عليه، والحكم، شرطاً للتصديق. وبسبب متعلقات التصديق الكثيرة ذهب الرازي إلى القول بأن التصديق هو مجموع أمور أربعة أي المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم.

بعد ما أيّد الشيرازي مذهبه في التصديق بأقوال أثير الدين الابهري عمد إلى نقل كلام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) لنفس الغرض. أي لتأييد مذهبه في التصديق وتأكيده. ويتلخص مذهب الغزالي في التصديق بما جاء في كتابه القسطاس حيث قال انه متى حصل عند العقل وقوع النسبة أو لا وقوعها، لا بمعنى تصور الوقوع أو اللاوقوع، بل بمعنى أن النسبة الإيجابية واقعة أو ليست بواقعة فهذا الحصول هو التصديق، ومذهب الغزالي هذا يتوافق ـ كما يقول الشيرازي ـ مع مذهبه في التصديق الذي هو عبارة عن أن يحصل عند العقل أن النسبة الإيجابية واقعة أو ليست بواقعة والذي هو الاعتقاد.

ويسعى الشيرازي في ختام رسالته إلى تركيز المفهوم الحقيقي لكل من التصور والتصديق فيقول أن الأثر الحاصل في الذهن الذي هو العلم أما أن يكون تصور ماهيات الأشياء ومفهوماتها، وأما أن يكون صورة أن هذه الصورة التي في الذهن هي ذاك الشيء الخارجي ومطابقة للواقع. سواء طابقته أو لم تطابقه. فالأول يقال له التصور والثاني هو المسمى بالتصديق والإذعان. ثم أن الحصول الذي هو صورة أن هذا ذاك مطابقاً للواقع باعتبار مطلق حصوله في الذهن هو من التصورات، ولخصوصية كونه اعتقاداً وإذعاناً بغيره فهو تصديق.

ومن بعد يحاول الشيرازي البرهنة على أن التصديق هو الاعتقاد من خلال القول على التصديق الكسبي أو القضية التصديقية الكسبية أن هذه القضية معلومة تصوراً مجهولة تصديقاً. ويعلن انه لا يخفى على أحد أن القضية الكسبية تكون حاصلة بجميع أجزائها في الذهن قبل القياس. أما بعد القياس فيحصل التصديق والاعتقاد بأنها مطابقة للشيء في نفس الأمر.

ويخلص الشيرازي إلى القول أن التصديق أمر واحد بسيط غير مركب. داخل تحت التصور المطلق الذي هو جنسه وأن له فصل ينوّعه ويقوّمه، وبهذا يكون التصديق أمر واحد بسيط غير مركب باعتبار الوجود، ومركب من جنس وفصل باعتبار التحليل العقلي. كما يخلص الشيرازي إلى أن التصديق ليس وحده الذي يسري عليه انه مركب تحليلي بل يسري التركيب التحليلي إلى سائر أقسام العلم وهي الشك والوهم والظن. فإن جميع أقسام العلم تتضمن لما به الاشتراك وما تنفرد به لتتحصل نوعاً.

فالشك مثلاً عبارة عن حصول صورة التأليف في الذهن مع تجويز وقوع مقابله تجويزاً مساوياً. وهكذا يكون حصول صورة التأليف في الذهن هو ما يشترك به الشك مع التصديق وغيره من أقسام العلم، أما ما يميز الشك عن التصديق وغيره فهو فصله الذي ينوعه وهو قيد تجويز وقوع الطرف المقابل تجويزاً مساوياً. بينما قيد التصديق أو فصله هو مطابقة الأشياء في نفس الأمر.

والوهم أيضاً يشترك مع التصديق والشك في حصول صورة التأليف في الذهن ويتميز عنهما بفصله المنوّع وهو قيد تجويز خلافه تجويزاً راجحاً. إذ أن الوهم مركب المعنى في ظرف التحليل العقلي من تصور الشيء وتجويز خلافه تجويزاً راجحاً.

والظن على عكس الوهم تماماً، ويشترك مع التصديق والشك والوهم بحصول صورة التأليف عند العقل ويتميز عنهم بفصله المنوّع والذي هو تجويز

وقوع خلافه تجويزاً مرجوحاً.

إذن فكل واحد من هذه الأقسام مقيد بقيد ما، بينما تصور المعاني المفردة أو المركبة النسبية أو غير النسبية، التقييدية أو الخبرية مقيدة بقيد عدمي بالرغم من كون هذه المعاني نوع من أنواع العلم.

ولا بد أخيراً من الإشارة إلى أن الشيرازي يرى لكل قسم من أقسام العلم تنوعات وتحصلات غير تلك التي لها بفصولها، وهذه التنوعات والتحصلات تكون لأقسام العلم باعتبار المعلومات، ولهذا السبب ـ برأيه ـ قيل أن العلم بكل شيء من قبيل ذلك الشيء. بمعنى أن العلم هو عين المعلوم في الذهن وتغاير العلم والمعلوم اعتباري أي يعتبره الذهن إذا ما نظر إلى المعلوم تارة من حيث هو وجود ذهني وتارة من حيث هو وجود خارجي. والعلم عند الشيرازي نحو من أنحاء الوجود. فكما أن وجود كل شيء في الخارج هو عين ذلك الشيء ومتحد به تبعاً لمقالته في أصالة الوجود كذلك العلم بكل شيء هو عين ذلك الشيء ومتحد به[١]. ومن هنا يمكن القول أن العلم أنواع متخالفة بحسب المعلومات كما الوجود أنواع متخالفة بحسب الماهيات التي يقومها الوجود ويحققها في الخارج، مع العلم أن الوجود أمر بسيط لا ماهية له، ولا جنس، ولا فصل، ولا حد، ولا رسم. وهو ليس بجزئي ولا كلي، ولا عام ولا خاص، ولا مطلق ولا مقيد، بل أن جميع هذه الأشياء من لوازمه بحسب ما يوجد به من الماهيات وعوارضها[٢].

---

١ ـ لاستيضاح نظرية الشيرازي في أصالة الوجود واتحاد العالم والمعلوم يمكن الرجوع إلى مؤلفات الشيرازي.

٢ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الشواهد الربوبية ـ ص ٦.

الفصل الرابع

نص رسالة التصور والتصديق

بسم الله الرحمن الرحيم

تصورنا آياتك وصدقنا برسالاتك، وآمنا بحججك وبيناتك، فاهدنا سبيل رحماتك، وأعذنا من شر نقماتك.

وبعد، فيقول الهارب من جناب كل جناب إلى جناب رحمة الله الحق المعين، محمد المشتهر بصدر الدين هذه رسالة متضمنة لتحقيق التصور والتصديق وتعريفهما[1] كتبتها بالتماس بعض الخلان المترددين إلي في هذه الأوان، ووصيتهم بصيانتها عن الأغيار والأشرار، متوكلاً على مفيض الأنوار.

فصل في تعريف العلم:

أعلم أن العلم عبارة عن حضور صور الأشياء عند العقل ونسبته إلى المعلوم كنسبة الوجود إلى الماهية، ووجود الشيء وماهيته متحدان ذاتاً متغايران اعتباراً، وكذا العلم والمعلوم به أمر واحد بالذات متغاير بالاعتبار. وكما أن الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة به كذلك العلم معلوم بنفسه منكشف بذاته

---

١ ـ في النسخة (تعريفها).

وغيره من المعلومات معلوم به.

ثم العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني. كعلم المجردات بذواتها، وعلم النفس بذاتها، وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها النفسانية وأحاديثها النفسية. وقد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية كالسماء، والأرض، والإنسان، والفرس وغير ذلك، ويقال له العلم الحادث والعلم الحصولي الانفعالي، وهو المنقسم إلى التصور والتصديق، المنقسم كل واحد منهما إلى البديهي والكسبي، والبديهي منقسم إلى الأولي وغيره، والكسبي إلى أقسامه كالحدود والرسوم في باب التصورات، والبرهاني، والجدلي، والخطابي، والشعري، والسفسطي في باب التصديقات. إذ كل من هذه الأقسام أثر حاصل من الشيء تنفعل به النفس فلا بد وأن يكون بحصول صورة ما منه في النفس، فإنا عند علمنا بشيء من الأشياء بعد ما لم يكن لا يخلو أما أن يحصل لنا شيء أو لم يحصل، وإن لم يحصل، فهل زال عنا شيء أو لا؟ وعلى الثالث استوى حالنا قبل العلم وبعده وهو محال.

وعلى الثاني: فالزايل منّا عند العلم بهذا غير الزايل منّا عند العلم بذاك، وإلا لكان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر. ثم للنفس أن تدرك أموراً غير متناهية ولو على البدلية كالأشكال، والأعداد وغيرها، فيلزم أن يكون فينا أمور غير متناهية بحسب قوة إدراكنا للأمور غير المتناهية، وهو مما بيّن بطلانه في الحكمة.

ثم الضرورة الوجدانية حاكمة بأن حالة العلم تحصيل شيء لا إزالة شيء، فثبت الشق الأول وهو أن العلم عبارة عن حصول أثر من الشيء في النفس ولابد أن يكون الأثر الحاصل من كل شيء غير الأثر الحاصل من الشيء الآخر. وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل.

ومن هاهنا يلزم أن يكون العلم بكل شيء هو نفس وجوده العلمي، إذ ما من

شيء إلا وبإزائه صورة في العقل غير الصورة التي بإزاء شيء آخر، وهي غير ما بإزائه صورة أخرى، فلابد أن تكون صورة كل شيء عين حقيقته وماهيته. فليتأمل في هذا البيان فإنه لا يخلو من غموض.

فإذن، العلم هو تلك الصورة الحاصلة، وله لا زمان، قد يطلق لفظ العلم على كل منهما أيضاً كما أطلق على الصورة بالاشتراك الصناعي: أحدهما انفعال النفس، والثاني إضافة إلى المعلوم.

فصل في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق:

اعلم أن كل تقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى أمر واحد مبهم ليحصل بانضمام كل قيد إليه قسم. وتلك القيود أما فصول ذاتية مقوّمة لماهية الأقسام التي هي الأنواع، ومتررة لوجود المقسّم الذي هو الجنس باعتبار، وأما عوارض خارجة عن حقائق الأقسام داخلة في مفهوماتها من حيث إنها أقسام للمقسّم. والحاصل في الضرب الأول من المقسم والقيد لكل واحد من الأقسام[١] حد له. وفي الضرب الثاني رسم له وربما يكون حداً اصطلاحياً بحسب شرح الاسم.

ثم اعلم أن الوحدة معتبرة في جميع التقسيمات وإلا لم يكن شيء من التقسيمات منحصراً. فإنك إذا قلت الكلمة أما أسم أو فعل أو حرف لم يكن تقسيمك حاصراً إلا أن تريد بها الكلمة الواحدة، وإلا لكان المجموع من كل اثنين أيضاً قسما، والمجموع الحاصل من الثلاثة أيضاً قسماً آخر، وكذا الحاصل من التركيبات الواقعة بين كل منهما والجزء الآخر، فيضاعف الأقسام. وتلك الوحدة المعتبرة في المقسّم لابد وأن تكون من جنس أقسامه، أن كانت أجناساً فجنسية، وإن كانت أنواعاً فنوعية، وإن كانت أشخاصاً فشخصية. ثم هذه الوحدة

---

١ ـ في النسخة (الإتمام).

المعتبرة قد تكون طبيعية وقد تكون صناعية أو اعتبارية. الأولى كوحدة الإنسان ووحدة الفرس، والثانية كوحدة السرير ووحدة الدار والعسكر. وكل نوع له وحدة طبيعية لابد وأن يكون أحد جزئيه معنى جنسياً والآخر فصلاً. وإن كان النوع مركباً خارجياً لابد وأن يكون جنسه مأخوذاً من مادته، وفصله مأخوذاً من صورته.

ولا يخفى أن انقسام العلم إلى قسميه، أعني التصور والتصديق، انقسام معنى جنسي إلى نوعين متقابلين. وأن لكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية، بل أنهما كيفيتان بسيطتان موجودتان في النفس، وهما من الكيفيات النفسانية التي نحو وجودها[1] في نفس الأمر كونها حالة نفسانية كالقدرة، والإرادة، والشهوة، والغضب، والحزن، والخوف، وأشباهها. ولو سئلت الحق فهما نحوان من الوجود الذهني يوجد بهما[2] معلومات في الذهن. وأما مفهوماهما فهما من قبيل المعلومات، التي هي من المعقولات الثانية، التي يبحث عنها المنطقيون في صناعاتهم، لا من قبيل العلم وإلا لم يمكن تعريفهما. وعلى أي الوجهين هما أمران بسيطان. أما على الأول فلأنهما نحوان من الوجود. وكل وجود بسيط ومع بساطته يتشخص بذاته لا بأمر زائد. وأما على الثاني فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعي البسيطي تحت المعنى الجنسي كالسواد والبياض تحت اللون، لا كالإنسان والفرس تحت الحيوان، ولا كالأسود والأبيض تحت الإنسان من المركبات الخارجية. وكل ما هو نوع بسيط في المعنى فليس لجنسه تحصيل إلا بفصله، بل هما واحد جعلاً وتحصيلاً.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول إذا ثبت وتحقق أن كلاً من التصور

---

١ ـ في النسخة (وجودهما).

٢ ـ في النسخة (بها).

والتصديق نوع بسيط من ماهية العلم الذي هو جنسهما، فما اسخف رأي من جعل التصديق مركباً من أمور ثلاثة أو أربعة كما اشتهر من رأي الإمام الرازي.

وما أسخف رأي من جعله نفس الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس، وهو قسم من العلم الانفعالي الذي نسبة النفس إليه بالقبول والانفعال لا بالتأثير والإيجاد.

وكذا رأى من أخذ في تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لا على وجه الدخول. والحق أن مفهوم التصور عين التصديق جعلاً ووجوداً، داخل فيه ماهية وتحليلاً كدخول الجنس في ماهية النوع البسيط.

وكذا رأى من جعل لفظ التصور مشتركاً بحسب الصناعة بين ما يرادف مطلق العلم وبين ما هو قسيم التصديق، وجعل المعتبر في مفهوم التصديق شرطاً، كما في مذهب الحكماء، أو شطراً، كما في مذهب المحدثين، هو المعنى الثاني: أعني المقيد بعدم الحكم.

وهذا في غاية الرداءة والسخافة لأن الكلام في تحصيل المعنى والمفهوم والتقسيم في الحقيقة من باب التعريفات والأقوال الشارحة، ومحال أن يعتبر أحد القسمين في ماهية القسم الآخر، وقوله الشارح شرطاً أو شطراً.

وكذا يلزم اشتراط الشيء بنقيضه على رأي المتقدمين، أو تقوم الشيء بنقيضه على رأي المتأخرين، أو مجامعة الشيء لنقيضه على رأي من جعل التصديق هو التصور المجامع للحكم. والكل محال.

والعذر الذي ذكره شارح المطالع ووافقه السيد الشريف في حاشية شرح المطالع[1] وحاشية شرح الرسالة[2] لمنع هذه الاستحالة ـ بما حاصله، الذي اعتبر في

---

١ ـ كتاب المطالع للارموي، والشرح لقطب الدين الرازي والحاشية للجرجاني.

٢ ـ الرسالة الشمسية أو المتن للكتابي، وشرحها للرازي، والحاشية للجرجاني.

معنى التصديق بأحد الوجهين ليس مفهوم التصور، بل ما صدق عليه هذا المفهوم، وهي التصورات الثلاثة، صدقاً عرضياً، ولا فساد في اشتراط الشيء بمعروض نقيضه ولا في تقومه، كالصلاة المشروطة بالوضوء والبيت المتقوم بالجدار، والوضوء ليس بصلاة، والجدار ليس ببيت ـ أوهن من بيت العنكبوت. فإن كلامنا في هذا المقام إنما هو في تحصيل مفهوم التصديق الذي من باب القول الشارح لا في وجوده، ولا يمكن تحصيل مفهوم أحد القسمين بشيء من أفراد قسمه، وهل هذا إلا كما يقسّم أحد الإنسان إلى الإنسان وإلى ما يتركب مفهومه من ثلاثة أفراد من الإنسان أو يتوقف مفهومه على تلك الثلاثة؟

ولا شك في بطلان مثل هذا التقسيم، لأن توقف الشيء في الوجود على شيء آخر هو من أحوال وجوده لا من أحوال ماهيته.

والمنع الذي ذكره بعضهم، في استحالة تقوّم الشيء أو اشتراطه بنقيضه وإلا لزم المعاندة بين الكل والجزء، والمشروط والشرط، مستنداً[1] بوقوع العناد بين الواحد والكثير مع أن الواحد جزء الكثير منفسخ بما ذكرناه. فإن ذلك على تقدير صحته إنما هو في وجود المركبات غير الحقيقية لا في ماهيات الأمور النوعية، سيما البسائط الوجودية. ومحال أن يكون جزء ماهية الشيء النوعي معانداً له، والتصديق من هذا القبيل.

فالحق أن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق كما يستفاد من كلام المحققين، أن حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم أما تصور وليس بحكم، وأما تصور وهو بعينه حكم، أو مستلزم للحكم بمعنى آخر، والتصور الثاني يسمى باسم التصديق والأول لا يسمى باسم غير التصور وهو المراد من

---

١ ـ في النسخة (مستنناً).

قولهم العلم أما تصور فقط وأما تصور معه حكم. فإن المحققين لم يريدوا بهذه المعية أن يكون لكل من المعين وجود غير وجود صاحبه في العقل حتى يكون أحدهما شرطاً أو جزءاً والآخر مركباً منه أو مشروطاً به كما يتوهم في بادئ النظر من كلامهم، إذ لأجل أنهم رأوا أن التصديق لا يتحقق إلا إذا تحقق تصورات ثلاثة فتوهموا أن المراد من التصور المعتبر في ماهية التصديق هو تلك التصورات المباينة له، بل هذه المعية إنما هي عند التحليل الذهني بين جنسه وفصله. وهذا كما يقال الإنسان هو الحيوان مع الناطق ولم يرد به أن للحيوان وجود، وللناطق وجود آخر وقد كانا موجودين معاً في الإنسان. إنما المراد بمعية الحيوان والناطق أن الذهن عند تحليل الإنسان وملاحظة حده اعتبر معنيين، أحدهما مبهم والآخر معيَن محصَل له، فهما موجودان بوجود واحد فالوجود واحد والمعنى اثنان كذلك قولنا «التصديق هو التصور مع الحكم معناه التصور الذي هو بعينه الحكم». وسنزيدك إيضاحاً أن شاء الله.

فصل في تحقيق ماهية كل من التصور والتصديق والحكم:

اعلم أن الأثر الذي هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل أو في العقل، أو حصول صورة الشيء فيه أو عنده إذ مآل الكل عندنا واحد، لأن الحصول هو بعينه الوجود. والوجود الذهني نفس الصورة التي في العقل، وكل ما يوجد في مشاعر النفس ومداركها هو موجود في نفس النفس، لأن النفس بعينها عين مشاعرها الإدراكية ـ كما حققنا ذلك في أسفارنا الإلهية ـ سواء اقترن به حكم أو لم يقترن يسمى تصوراً، وخصوصية كونه حكماً، وهو ما يلحق الإدراك لحوقاً محتملاً للتصديق والتكذيب، يسمى تصديقاً.

فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن اعتبار الحكم وعدمه. ولسنا نقول مع التجرد عن الحكم كما قاله أكثر المتأخرين، وإلا يلزم المحذور من المذكور من تقوم الشيء بنقيضه أو اشتراطه به على اختلاف

المذهبين. بل الحكم أيضاً باعتبار مطلق حصوله في العقل من التصورات أيضاً، وباعتبار هذا النحو الخاص من الحصول تصديق. وبالجملة أن هاهنا أمور ثلاثة:

أحدها: نفس الحكم، أي الإيقاع والانتزاع وهو فعل نفساني ليس من قبيل العلم الحصولي والصور الذهنية.

وثانيها: تصور هذا الحكم، وهو أيضاً من قبيل العلم الحصولي الصوري لكنه ليس بتصديق، بل من أفراد مقابل التصديق وان كان معلومه تصديقاً ولا استحالة في كون شيء واحد علماً ومعلوماً باعتبارين.

وثالثها: التصور الذي لا ينفك عن الحكم بل يستلزمه، وهذا هو التصديق المقابل للتصور، القسيم له من حيث هو تصور لا بشرط أن يكون حكماً أو معه حكم. وهو لأنه نفس الحكم باعتبار وملزوم له[1] باعتبار يكون مستفاداً من الحجة إذا كان كسبياً، لا من القول الشارح، وأن كان باعتبار كونه تصوراً مستفاداً منه.

هذا هو الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا مما يرفع به جميع الإشكالات الواردة في هذا المقام. ويمكن تطبيقه على مذهب الحكماء وتأويل مذهب المتأخرين إليه في التصديق كمذهب الإمام، ومذهب من يجعل التصديق هو التصور المعروض للحكم أو الجامع له كصاحب المطالع أن لم يوجد في كلامهم ما يدل على عدم فهمهم لما حققنا، فإنهم فسروا التصديق بأمور:

أحدها: عبارة عن الحكم، ونسب هذا إلى الحكماء. ولعل مرادهم به التصور المستتبع للإذعان، والإذعان والحكم والإقرار هو من فعل النفس وسموا المستلزم للحكم باسمه تسمية للشيء باسم لازمه.

---

١ ـ في النسخة (لها).

وثانيها: انه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه والمحكوم به والحكم، وهو مذهب الرازي، ولعل غرضه هو أن وجود هذا القسم إنما يتحقق في ضمن هذه التصورات، لا أن ماهية التصديق بحسب معناه متقوّمة بها.

وثالثها: انه عبارة عن تصور معه حكم وهو مذهب صاحب المطالع[1] وغيره ولعل مرادهم من التصور هو المعنى الجنسي، وكونه معروضاً للحكم انه كذلك في ظرف التحليل لا في الوجود. ويكون المراد من العروض بحسب الماهية لا بحسب التحقق، كما يقال الفصل من عوارض الجنس ويراد به عارض الماهية لا عارض الوجود. ألا ترى أن الوجود من عوارض الماهية الموجودة بذلك الوجود، وكذا الناطق عارض لماهية الحيوان لا لوجوده. وهذا النحو من العروض لا ينافي العينية في الوجود، ولا يرد عليه أيضاً انه منقوض بستة أشياء ليس شيء منها التصديق، وهو اعتبار كل من تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة مع الحكم وكذا اعتبار كل اثنين من هذه الثلاثة مع الحكم، وذلك لما علمت من اعتبار الوحدة الطبيعية في هذا التقسيم وغيره من التقسيمات إلى الأمور الحقيقية التي ليس[2] حصولها بمجرد الاعتبار. فاعتبار كل من هذه الأمور مع الحكم لا يوجب أن يحصل منها فرد حقيقي لماهية العلم.

ورابعها: انه عبارة عن إقرار النفس بمعنى القضية والإذعان به، وهو أن المعنى الذي حضر في الذهن مطابقاً عليه الأمر في نفس الوجود، سواء طابق أو لا. لأن اعتقاد المطابقة لما في نفس الأمر لا يوجب أن يكون الشيء المعتقد مطابقاً لما فيها ولذلك اشتركت الصناعات الخمس[3] كلها في معنى التصديق، بل الحكم.

---

١ ـ هو القاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الارموي (ت ٦٨٢ هـ).

٢ ـ في النسخة (ليست).

٣ ـ الصناعات الخمس هي: البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر، السفسطة.

واعلم أن الذي حققناه في معنى التصور والتصديق موافق لعبارات القوم، ومطابق لما ذكره الشيخ الرئيس[1] وغيره في كتبهم.

قال الشيخ السهروردي في كتابه المسمى بالمطارحات[2]: «وأما تقسيم العلم إلى التصور والتصديق فتسامح فيه في أوائل الكتب[3] لأنه ليس موضعاً يحتمل التدقيق. وأحفظ التقييدات ما ذكره الشيخ أبو علي في بعض المواضع، أن العلم أما تصور فحسب وأما تصور معه تصديق، واشترك كلاهما في التصور وزاد أحدهما بالتصديق وهو الحكم وكل لفظ يقع بمعنى واحد على شيئين ينفرد أحدهما بأمر، لا يكون واقعاً باعتبار الانفراد على الشيء بل يكون واقعاً باعتبار ما به الاتحاد. ولما ذكر في التقسيم أن العلم أما كذا وأما كذا، لم يقسم إلا بعد أن أخذ بمعنى واحد، إذ اللفظ المشترك لا يقسَّم على ما سبق. فكأنه أخذ العلم في هذا الموضع بإزاء مجرد التصور، وقسّم التصور إلى ساذج ومقرون بالتصديق. ثم التصديق والحكم فعل وهو إيقاع النسبة أو قطعها. وإدراك فعل ما ليس نفس ذلك الفعل الذي هو الحكم. فمرجع العلم المذكور إلى التصور. ثم التصور قد يكون تصور أمور خارجية وقد يكون تصور أحكام نفسانية وهي التصديقات فمرجع علومنا إلى التصورات وان كان بعض المواضع تصورات لأحكام وتصديقات هي أفعال نفسانية أو إيقاع أو قطع» انتهى كلام صاحب المطارحات. فقد علم أن التصديق قسم من تصور المطلق، وان الحكم فعل من أفعال النفس غير داخل تحت العلم التصوري الانفعالي، وان كان علماً فعلياً، لأن أفعال المبادئ الادراكية وجودها عين الظهور والانكشاف.

---

١ ـ هو أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا.

٢ ـ في النسخة (المطارقات).

٣ ـ أي كتب المنطق.

والفعل منا ليس مما يندرج تحت مقولة من المقولات التسع التي تقابل مقولة الانفعال، لأنهما أمران نسبيان تدريجيان، أحدهما التأثير التدريجي والآخر التأثر التدريجي وكل من التصور والتصديق ضرب من الوجود كما مرّ، والوجود خارج من جميع المقولات العشر لأنها أجناس عالية للماهيات التي لها جنس وفصل، والوجود لا جنس له ولا فصل، ولا حد ولا رسم، لكن مفهوم التصور والتصديق من جملة المعلومات التي هي أمور كلية لا من جملة العلوم التي هي من أنحاء الوجودات. ولهذا يقبل كل منهما الحد والرسم. فتثبت[1] ولا تكن من الخابطين.

وقال ابن كمونة شارح التلويحات في تفسير الكلام المذكور «حصول صورة الشيء في العقل أما أن يقترن به حكم أو لا يقترن. وذلك الحصول على التقديرين تصور. وذلك الحكم باعتبار حصوله في العقل هو من قبيل التصورات أيضاً وبخصوصية كونه حكماً يسمى تصديقاً. فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل غير مقيّد باقتران الحكم ولا اقترانه، إذ لو قيّد بعدم اقتران الحكم ـ كما اعتبر ذلك جماعة من المتأخرين حيث قالوا: أن الأمر الحاصل في العقل أن لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق ـ لما تأتى اشتراط التصديق بالتصور على قول من يجعل التصديق مجرد الحكم وهو المصطلح عليه في كتاب التلويحات اقتداءً بالحكماء المتقدمين، ولا[2] أن يجعل جزء من التصديق على قول من يجعله مجموع تصورات المحكوم عليه وبه والحكم وهو مصطلح الإمام في ذلك. لكن الجميع اتفقوا على أن التصديق يستدعي التصور

---

١ ـ في النسخة (فثبت).

٢ ـ في النسخة (وأما).

من غير عكس. ولو قيد بمقارنة الحكم لاستدعى[1] التصور التصديق كما كان التصديق مستدعياً له، وذلك مما اتفقوا على القول بخلافه» انتهى.

فظهر من كلامه أن التصديق أيضاً قسم من التصور وان كان قسيماً له باعتبار آخر. فقد جمع (فيه)[2] النوعية والتقابل فيه باعتبارين من غير محذور، وهذا كما أن ماهية ما كالحيوان مثلاً قد يؤخذ لا بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط شيء. وهذا الثاني قسم للأول (باعتبار)[3] وقسيم له باعتبار آخر.

وظهر أيضاً من كلامه أن الحكم خارج عن التصديق، والتصديق أمر بسيط غير مركب من تصور وحكم كما هو مذهب الحكماء، لكن قد يطلق الحكم ويراد به نفس التصديق المستتبع للحكم تجوزاً كما مرّ.

قال بعضهم في الفرق بين التصديق والحكم أن التصديق أمر انفعالي لأنه قسم من العلم التجددي وهو حاصل بانفعال النفس، والحكم إيقاع النسبة الإيجابية أو السلبية وهو فعل لأن الإيقاع فعل المدرك فلا يصدق أحدهما على الآخر. فإطلاق التصديق على الحكم مجاز. وتحقيقه أن الإدراك لما كان عبارة عن حضور المدرَك عند المدرِك، فالحضور الذي يحضر معه أن النسبة الإيجابية واقعة أو ليست بواقعة هو التصديق. والحاضر منه عنده هو المصدق به. وإيقاع النسبة وسلبها هو الحكم والحضور الذي لا يحضر معه عنده هذا الذي ذكرناه وان حضور غيره، وان كان مفهوم الوقوع واللاوقوع أو غيرهما، فهو التصور. والحاضر هو المتصور.

فالتصديق لا يخلو عن الحكم، لا انه هو هو. ويدل على تفارقهما تصريح

---

١ ـ في النسخة (لا استدعى).

٢ ـ زائدة.

٣ ـ ساقطة في النسخة.

المتأخرين أن الإدراك أن كان مع الحكم يسمى تصديقاً لأن ما مع الشيء غيره، وكذا قول الخواجة في شرح الإشارات[1] وهو أن المتصور وهو الحاضر في الذهن مجرداً عن الحكم. والمصدق به وهو الحاضر فيه مقارناً له، يدل على أن المقارن للشيء غير ذلك الشيء، لكن لتلازم التصديق والحكم أطلق أحدهما على الآخر مجازاً كما في جري الميزاب.

أقول: وهذا القول من المحقق في ظاهر الأمر ينافي قوله في شرح الإشارات أيضاً، «أن الحكم هو التصديق وما عرض له الحكم هو المصدق»[2].

ويمكن دفع المنافاة بينهما بأنه أراد بالحكم هاهنا نفس التصديق، وأراد به هناك نفس الإيقاع والانتزاع، فأطلق كل منهما على الآخر في الموضعين تسمية لأحد المتلازمين باسم الآخر مجازاً كما مرّ، فلا منافاة.

وقال أيضاً فيه: يجب أن يتصور حقيقة التصور والتصديق ليدفع الإشكالات الواردة كما يقال لو كان التصديق هو الإدراك المقارن للحكم كان الحكم خارجاً عن التصديق لكنه نفسه أو جزؤه.

أقول: ومعلوم أن غرضه من الحكم الذي حكم بأنه نفس التصديق أو جزؤه ليس ما هو فعل النفس، بل ما هو قسم من العلم الحصولي الانفعالي.

ثم قال: وأيضاً كان التصديق كسبياً إذا كانت تصوراته كسبية ضرورة انه إذا توقف الإدراك المطلق على الفكر يتوقف عليه الإدراك المقترن به لتوقفه على جزئه.

---

١ ـ الإشارات والتنبيهات كتاب لابن سينا شرحه نصير الدين الطوسي الملقب بالمحقق والخواجة.

٢ ـ أنظر الطوسي، شرح الإشارات ـ تحقيق سليمان دنيا ـ ج ١ ـ ص ١٧١ ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٠.

أقول: قد علمت حل هذا الإشكال، وهو أن الإدراك المقارن من حيث انه أمر يلزمه الحكم قد يكون محتاجاً إلى الكسب، وان لم يكن من جهة كونه أموراً تصورية مفتقراً إلى الكسب.

ثم قال: وأيضاً كان لكل تصديق ثلاث تصديقات لحصول ثلاث ادراكات مقترنة به.

أقول: هذا مندفع بما أشرنا من أن التصديق هو الإدراك المقترن بالحكم[1] على وجه الاستلزام والاستتباع، وليس شيء من التصورات الثلاثة ولا الثلاثة الحاصلة من الثنائيات كذلك. ومن أن المراد من هذه المعية أو الاقتران أو المعروضية ما يكون في ظرف التحليل الذهني بين المعنى الجنسي والمعنى الفصلي.

ثم قال: وأيضاً جاز اقتناص التصديق من القول الشارح مع انه لا يقتنص إلا بالحجة.

أقول: وجه دفعه أن هذا الإدراك من حيث كونه على وجه يستلزم الاقتران بالحكم ومن جهة كونه محتملاً للتصديق والتكذيب لا يقتنص ولا يستفاد إلا بالحجة، ومن حيث كونه إدراكاً مطلقاً فيجوز اكتسابه بالقول الشارح لا بالحجة.

ثم قال مشيراً إلى حل هذه الإشكالات: وإنما يندفع الأول بما عرفت من أن الحكم لازم الإدراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه.

وإنما يندفع الثاني بأن التصديق الكسبي هو الذي يفتقر إلى الاكتساب في إيقاع النسبة وسلبها، أما تصوراته إذا كانت مكتسبة فلم تفتقر إليه من تلك[2] الجهة، بل من جهة أن التصور لازم.

---

١ ـ في النسخة (للحكم).

٢ ـ في النسخة (كل) قارن النص في شرح كلمة الإشراق للرازي، ص....

(وإنما يندفع الثالث بأن التصديق حضور يحضر منه أن النسبة واقعة أو غير واقعة، وليس حضور كل واحد من الإدراكات الثلاثة كذلك)[1].

وإنما يندفع الرابع بأن التصديق الذي لا يقتنص بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم أعني إيقاع النسبة أو سلبها. وأما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص إلا بالقول الشارح.

فصل في أن الحكم غير التصديق:

لا أظنك بعدما يرد عليك من الكلام الموضح للمرام أن تكون في ريب مما أوضحناه لك سبيله، وبيّنا دليله من أن العلم بجميع أقسامه يكون تصوراً، ويمتاز بعض أفراده عن بعض بأمر يصير به تصديقاً، والتصديق أيضاً باعتبار انه حصول في الذهن وباعتبار أن له حصول في الذهن تصور، وباعتبار انه حصول شيء لشيء مطابقاً لما في الواقع تصديق.

فعلى هذا جاز أن يقسم العلم بأنه أما تصور ساذج وأما تصور معه تصديق، كما في الإشارات.

وجاز أن يقسم بأن العلم أما تصور وأما تصديق، كما في الموجز الكبير.

فبعض العلوم يكون تصوراً وهو ما يحصل في الذهن مفرداً كان أو مركباً تقييدياً أو غيره، وبعضها يكون تصديقاً وهو الاعتراف بحصول شيء لشيء. وان كان الاعتراف من جهة كونه حصولاً في الذهن تصوراً أيضاً. فلا محذور في شيء من التقسيمين. فالذي يدل أيضاً على صحة ما فهمناه من التصور والتصديق ما قاله الشيخ في منطق الإشارات: «الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، وقد يعلم تصوراً معه تصديق مثل علمنا بأن

---

١ ـ دفع الإشكال الثالث غير وارد في النص. وقد نقلناه عن شرح حكمة الإشراق. ص....

مثلث فأن زواياه مساوية[1] لقائمتين»[2].

وقال أيضاً في كتاب الموجز الكبير في الفصل (الأول)[3] من المقالة الثالثة في البرهان: العلم يحصل بوجهين، أحدهما تصديق والآخر تصوّر. والتصورات تحدث مثلاً معنى اللفظ في النفس وهو غير أن يجتمع في النفس منه معنى (قضية)[4] تعقلها النفس، بل يجتمع في النفس منه معنى قضية لم يخل من أن يكون مشكوكاً فيها أو مقراً أو منكراً، وفي الوجوه الثلاثة يكون التصور قد حدث، وهو وجود المعنى في النفس. أما الشك والإنكار فلا تصديق به معه. وأما الإقرار وهو التصديق، فهو معنى غير أن يحصل في النفس معنى القضية، بل شيء آخر يقترن به وهو صورة الإذعان له، وهو أن المعنى الحاصل في النفس مطابق عليه الأمر في نفس الوجود، فلا يكون معنى القضية المعقولة من جهة ما تصورت النفس معنى قضية معقولة، بل ذلك حادث آخر في النفس.

وفي الفصل الثالث، من المقالة الأولى، من الفن الأول، من الجملة الأولى، في مدخل المنطق: «وكما أن الشيء يعلم بوجهين: أحدهما أن يتصور فقط حتى إذا كان له اسم فنطق به، تمثل معناه في النفس، وان لم يكن هناك صدق أو كذب كما (إذا)[5] قيل: إنسان، أو مثل: أفعل كذا، فإنك إذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك كنت تصورت. والثاني أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلاً أن كل بياض فهو عرض لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا

---

١ ـ في النسخة (مساو).

٢ ـ ابن سينا، منطق الإشارات، القسم الأول ـ ص ١٨٢ .

٣ ـ ساقطة في النسخة.

٤ ـ ساقطة في النسخة.

٥ ـ ساقطة في النسخة.

القول (فقط)[1]، بل صدقت انه كذلك. وأما إذا شككت انه كذا، أو ليس بكذا فقد تصورّت ما يقال لك (فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه)[2] ولكنك لم تصدق به بعد، فكل تصديق يكون معه تصوّر، ولا ينعكس.

فالتصور في مثال هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف. وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها إنها مطابقة لها، والتكذيب بخلاف ذلك. كذلك الشيء يجهل من وجهين: «أحدهما من جهة التصور والثاني من جهة التصديق»[3]. انتهى كلامه في الشفاء.

أقول: هذا مصرّح بأن التصديق قسم من التصور وان كان قسيماً له أيضاً باعتبار، والمراد من المعية المذكورة في عبارة الإشارات من قوله «وقد يعلم تصور معه تصديق، وهي المعية التي تكون بين جنس الشيء وفصله[4] بحسب التحليل الذهني، كمعية اللون وقابضية البصر في السواد وهما شيء واحد في الوجود، لا المعية في الوجود المقتضية للاثنينية كالمعية بين الجزء والكل، والشرط والمشروط، كما مر ذكره آنفاً.

ولذهول المتأخرين عن هذه الدقيقة، وعن أن الحكم في كلامهم يطلق تارة على نفس هذا التصديق، وتارة على ما يلزمه، استصعبوا كلام الشيخ في هذين الموضعين، حيث جعل أحد قسمين العلم تصوراً ساذجاً، والآخر تصوراً معه

---

١ ـ ساقطة في النسخة.

٢ ـ ساقطة في النسخة نقل عن ابن سينا ـ الشفاء ـ المنطق المدخل . ص ١٧ ـ المطبعة الأميرية ١٩٥٢.

٣ ـ المرجع السابق.

٤ ـ في النسخة (فصل).

تصديق. كما فعله أيضاً بعض المتأخرين من المذهب المستحدث.

ثم حاول العلامة الرازي شارح المطالع توجيه كلام الشيخ فقال: «ليس المراد منه أن العلم ينقسم إلى التصورين وإلا لم تكن القسمة حاصرة (فإن القسمة حاصرة)[1] فإن التصديق عنده علم على مقتضى تعريفه وهو ليس شيئاً منهما، بل المراد أن العلم يحصل على الوجهين، وحصوله على وجه آخر لا ينافي ذلك». على أن سائر كتب الشيخ مشحون بتقسيم العلم إلى التصور والتصديق فإنه قال في مفتتح المقالة الأولى، من الفن الخامس في منطق الشفاء أن العلم المكتسب بالفكر والحاصل بغير الكسب الفكري قسمان: أحدهما التصديق والآخر التصوّر[2]. وقال في الموجز الكبير، في الفصل الأول من المقالة الثالثة: العلم على وجهين، تصوّر وتصديق. وفي أول فصل من فصول النجاة: «كل معرفة وعلم أما تصوّر وأما تصديق[3]. إلى غير ذلك من مواضع كلامه».

أقول: مفاد قوله «تصور معه تصديق» وقوله «أو يكون مع التصور تصديق» المذكورين في عبارتي الإشارات والشفاء، هو بعينه مفاد معنى التصديق المذكور في الكتب الثلاثة وهما أمر واحد لأن نسبة التصور المطلق إلى التصديق اتحادية لا ارتباطية كما مر تبيانه مراراً، لكن لفظ التصديق في عباراته قد أطلق تارة بمعنى الحكم، وتارة على أحد قسمي العلم هو لعله قيد التصور بالتصديق في هذا القسم ولم يقيده بالحكم كما فعله غيره من المتقدمين لئلا يرد على تقسيمه مثل ما يرد على تعريف التصديق بالحكم بشيء على شيء، بأن هذا مختص بالتصديقات الحملية دون الشرطيات. فلأجل ذلك أورد لفظ التصديق بدل الحكم.

---

١ ـ زائدة في النسخة، قارن الرازي ـ شرح المطالع ـ ص ٩.

٢ ـ ابن سينا ـ الشفاء ـ البرهان ـ ص ٥١.

٣ ـ أنظر ابن سينا ـ النجاة ـ ص ٣ ـ مطبعة السعادة، ١٩٣٨، ط ٢.

وبالجملة فالتقسيم المذكور صحيح حسب ما بيّناه، فلا حاجة في تصحيحه إلى الاعتذار الذي ذكره شارح المطالع من أن المراد في العبارتين ليس بيان حصر العلم في التصورين، وإلا لم يكن حاصراً، بل المراد أن العلم قد يحصل كذا وقد يحصل كذا. بل لا وجه لهذا الاعتذار أصلاً، فإن المقام ليس إلا مقام تقسيم[1] العلم إلى القسمين وحصره فيهما.

وقوله: وإلا لم تكن القسمة حاصرة، ممنوع، بل القسمة حاصرة، والتصور الذي معه تصديق أي معه إذعان هو بعينه التصديق لاتحاده بالتصور المحتمل للتصديق والتكذيب، وذلك قسم واحد مقابل للتصور الذي لا يكون معه تصديق، إذ المراد بالتصديق هاهنا الإذعان، دون ما هو قسم للعلم التصوري الانفعالي. والمعية، كما مرّ، إنما تكون في ظرف التحليل بين التصور الذي هو بالمعنى الجنسي وبين التصديق بهذا المعنى. والمجموع هو التصديق باصطلاح آخر. وليس المراد منه التصور الذي يكون في أطراف القضية، لامتناع اعتبار أفراد أحد المتقابلين في مفهوم المقابل الآخر، وإن جاز توقف أحد المتقابلين في وجوده على بعض أفراد مقابله الآخر. والغلط إنما نشأ من الاشتباه بين ماهية الشيء وما صدق عليه. فالذي هو مأخوذ في تعريف التصديق هو التصور لا بشرط شيء، لا ما يصدق عليه التصور في الأفراد، والذي هو مقابل للتصديق هو مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم أو بالإطلاق، لا المطلق كما في سائر التقاسيم.

فإنا إذا قلنا: الحيوان أما ناطق وأما لا ناطق، أو قلنا: الحيوان أما حيوان ليس مع نطق أو ليس معه نطق وأما حيوان (ليس)[2] مع نطق أو معه نطق. كان المأخوذ في كل منهما هو الحيوان لا بشرط شيء وهو بعينه هو الناطق في أحد القسمين:

---

١ ـ في النسخة (يقسم).

٢ ـ زائدة في النسخة.

أعني الإنسان، وغير الناطق في القسم الآخر، أعني الأعجم. فالمعية الذهنية لا تنافي الاتحاد في الوجود.

وهذا العلامة [1] مع انه سلك هذا المسلك في شرح الرسالة [2]، لكنه لم يثبت فيه، ولم يعتمد عليه في دفع الشكوك في سائر كتبه، وكثيراً ما صار يحوم حول [3] هذا البيان الذي ذكرناه من أن التصديق هو نوع من التصور في رسالته المعمولة في التصور والتصديق [4]، ثم يبعد عنه بمراحل. والذي يدل على انه غير راسخ فيه أن شرحه على انه غير راسخ فيه أن شرحه على المطالع متأخر عن تصنيفه لتلك الرسالة. وفي ذلك الشرح أورد شكوكاً على تقسيم العلم، ثم دفعها بوجود مقدوحة لا تناسب ما حققناه.

فإنه قال في ذلك الشرح عند قول المصنف العلم أما تصور أن كان إدراكاً ساذجاً، وأما تصديق إن كان مع الحكم بنفي أو إثبات وهاهنا إشكالات يستدعي المقام إيرادها وحلها:

---

١ ـ يعني به قطب الدين الرازي.

٢ ـ شرح الرسالة الشمسية.

٣ ـ في النسخة (حوم).

٤ ـ «رسالة في التصور والتصديق» لقطب الدين الرازي. وقد ذكرها الرازي في شرحه للمطالع وقال إنها ضاعت منه في طريقه إلى هراة ولم يتيسر له تأليفها مرة أخرى. وقد أوردها آغا الطهراني في كتابه الذريعة تحت اسم «الرسالة القطبية» مشيراً إلى وجودها في المكتبة الخديوية مع شرح محمد زاهد بن أسلم الهروي عليها. (أنظر الذريعة ج ١١ ـ ص ٢٢٢). كذلك ذكرها صاحب كشف الظنون وقال انه ملكها واطلع عليها، أنظر: خليفة، حاجي ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ـ م١ ـ ص ٨٥٣ ـ المطبعة الإسلامية بطهران ١٩٦٧ ـ ط ٣.

أحدها: (إن هذا التوجيه لا يكاد يتم لأن التصديق)[1] إن كان نفس الحكم لا يصدق عليه انه إدراك يحصل مع الحكم. وان كان هو المجموع المركب من التصورات الثلاثة والحكم فكذلك، لأن الحكم حينئذ يكون سابقاً عليه فلا يكون معه.

وجوابه إن المصنف[2] اختار أن التصديق مجموع الإدراكات الأربعة، ولما كان الحكم جزءاً أخيراً للتصديق فحالة حصول الحكم يحصل التصديق، فيكون إدراكاً يحصل مع الحكم معية زمانية. وتقدم الحكم عليه بالذات لا ينافي ذلك. وكان النزاع في أنه الحكم فقط أو مجموع الادراكات والحكم، إنما نشأ من هذا المقام.

وثانيها: أن التصديق أما نفس الحكم أو مجموع الادراكات والحكم. وأياً ما كان لا يندرج تحت العلم، أما إذا كان نفس الحكم فلأنه عبارة عن إيقاع النسبة وهو من مقولة الفعل، فلا يدخل تحت العلم الذي هو من مقولة الكيف أو الانفعال. وأما إذا كان التصديق هو المجموع، فلأن الحكم ليس بعلم، والمجموع المركب من العلم ومما ليس بعلم لا يكون علماً[3].

وجوابه أن الحكم وإيقاع النسبة والإسناد كلها عبارات وألفاظ. والتحقيق انه ليس للنفس هنا تأثير وفعل، بل إذعان وقبول للنسبة، وهو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، فهو من مقولة الكيف، وكيف لا وقد ثبت في الحكمة أن الأفكار ليست أسباباً موجدة للنتائج بل هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية من واهب الصور. ولولا أن الحكم صورة إدراكية لما صح ذلك.

---

١ ـ ساقطة من المتن ومدونة على هامش الرسالة ـ ص ٢٠ ـ أيضاً الرازي شرح المطالع ـ ص ٨.

٢ ـ هو الارموي صاحب المطالع.

٣ ـ في النسخة (حكماً) أنظر الرازي ـ شرح المطالع ـ ص ٨.

وثالثها: أن التقسيم فاسد، لأن أحد الأمرين لازم وهو أما تقسيم الشيء إلى نفسه والى غيره، وأما امتناع اعتبار التصور في التصديق، وذلك لأن المراد بالإدراك الساذج، أما مطلق الإدراك أو الإدراك الذي اعتبر معه عدم الحكم. فأن كان المراد مطلق الإدراك يلزم الأمر الأول، وهو ظاهر. وان كان المراد الإدراك مع عدم الحكم يلزم الأمر الثاني لأنه لو كان التصور معتبراً في التصديق، وعدم الحكم معتبراً في التصور، فيكون عدم الحكم معتبراً في التصديق. فيلزم أما تقوم الشيء بالنقيضين أو اشتراطه بنقيضه. وكلاهما محالان.

وجوابه أن أردتم بقولكم «أن التصور معتبر في التصديق» أن مفهوم التصور معتبر فيه فلا نسلم. ومن البين انه ليس معتبر فيه، فكم من مصدّق لم يعرف مفهوم التصور. وان أردتم أن ما صدق عليه معتبر في التصديق فمسلم، لكن لا نسلم انه يلزم أن يكون عدم الحكم معتبراً في التصديق، وإنما يلزم لو كان مفهوم التصور ذاتياً لما تحته وانه[1] ممنوع[2] إلى هاهنا كلامه.

أقول: وفيه مواضع أبحاث. ولكل من هذه الإيرادات وجه صحيح في دفعه غير ما ذكره. والذي ذكره مقدوح. منسوخ الأصل لأن مبناه على حمله كلام صاحب المطالع على المذهب المشهور من الإمام الرازي، وفيه ما فيه والحق ينافيه، إلا أن يؤوّل مذهبه بما سلف ذكره. ولنذكر أولاً الأجوبة الصحيحة من هذه الإشكالات، ثم نبين القدح والخلل فيما ذكره من الأجوبة.

أما الجواب الصحيح عن الإشكال الأول فهو من وجهين: أحدهما: أن نقول: صحة الشق الأول في كلام المعترض ممنوعه. إذ لا منافاة بين أن يكون التصديق نفس الحكم وبين أن يكون إدراكاً حاصلا مع الحكم، بناء على أن التصديق

---

١ ـ في النسخة (ذاته).

٢ ـ الرازي ـ شرح المطالع ـ ص ٨.

يطلق بالاشتراك الصناعي على ما هو قسم للعلم، وعلى ما هو فعل النفس.

والثاني أنّا لا نسلم أن التصديق إذا لم يكن نفس الحكم كان يلزم أن يكون مجموع أمور أربعة، بل مفهوم التصديق عبارة عن إدراك معه حكم، معية كمعية الجنس وفصله كما مرَ. والادراكات المذكورة ثلاثة أو أربعة شرطاً كان أو شطراً، ليست معتبرة في مفهوم التصديق، بل يتوقف وجوده عليها. كما أن الإنسان ماهيته متقومة بأنه حيوان ناطق، ووجوده متوقف على أجزاء وأفراد من الحيوان ليس شيء منهما معتبراً في قوام ماهيته ومعناه.

ومن هنا ظهر الفساد والخلل في الجواب الذي ذكره الشارح مع ما فيه من ركاكة التوجيه المذكور، إذ لا يتعارف[1] بحسب اللغة أن يقال أن البيت مع السقف، والسرير مع الهيئة.

وأما عن الإشكال الثاني فبأن نختار أن التصديق نفس الحكم، أي الإدراك الإذعاني[2] في الوجود، ومركب من جنس هو الإدراك وفصل هو كونه حكماً، وهو غير الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس. أو مختار انه عبارة عن إدراك وحكم والمجموع أمر وحداني تحت مقولة الكيف. والحكم هو بمنزلة الفصل. وقد يعبر عن نفس الفصل بشيء من لوازمه كالحساس والناطق، فإن كل منهما في ظاهر الأمر من الإضافة أو الانفعال، وقد عبّر بهما من فصل الجوهر، وفصل الجوهر جوهر، فقد عبّر عن حقيقة نوع من الجوهر يلازمه، لعلاقة العلية الذاتية بينهما. ومن هذا القبيل إطلاق قابل الأبعاد على فصل الجسم الطبيعي، وقابض البصر على فصل السواد. ففي الأول عبّر عن فصل الجسم الطبيعي الذي هو من مقولة الجوهر يلازمه الذي هو من مقولة الانفعال، وفي الثاني عن فصل السواد

---

١ ـ في النسخة (يتفاوت).

٢ ـ في النسخة (إدراك الإذعان) وهو ليس بتصديق بل تصور والكلام على التصديق.

وهو من مقولة الكيف يلازمه الذي هو من مقولة الفعل، منها ها هنا أيضاً عبّر عن فصل العلم بالحكم، أي الإيقاع والانتزاع، وهو من لوازم التصديق الذي هو من مقولة الكيف. فصحيح جعله عنواناً لأمر بسيط هو فصل التصديق، إذ لابد في تعريف الأمور البسيطة من ذكر لوازمها الذاتية التي توصل الذهن إلى حاق المفهومات، كما نبّه عليه الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بالحكمة المشرقية. ولهذه الدقيقة يطلق الحكم تارة على نفس التصديق وتارة على لازمه.

وأما الذي ذكره في الجواب بأن الحكم والإيقاع وأشباهها ألفاظ مستعملة في غير معانيها، سيما في مثل هذا الموضع الذي ينبغي أن يهجر الألفاظ المشتركة والمجازية، ففي غاية الضعف والقصور. مع أن الحق أن مفهوماتها من قبيل الأفعال كما سبق. نعم، لو قيل أن الإذعان والحكم ضرب من التأثير لكن ليس من مقولة الفعل التعددي المقابل للانفعال لم يكن بعيداً عن الصواب. وأما كونه نوعاً من العلم الانفعالي فغير صحيح. فقد تضمن هذا الجواب وجهين من التعسف: معنوي ولفظي.

وأما الاستدلال (الذي)[1] ذكره على أن العلم من مقولة الانفعال، بأن الأفكار معدات للنتائج[2] لا موجدة لها، فلا يثبت به مطلوبه، فإن بعض الأفعال تكون من لوازم الانفعالات ويعرض لها الافتقار إلى الأسباب المعدة إياها، لا لما[3] بالذات، بل لأجل ما يلزم من الانفعال. فهاهنا أيضاً حاجة[4] النتيجة إلى الأفكار، التي هي معدات، إنما هي من جهة ارتسام النفس بصورتها الإدراكية التصديقية، التي هي

---

١ ـ ساقطة في النسخة.

٢ ـ في النسخة (للتايح).

٣ ـ في النسخة (أما).

٤ ـ في النسخة (خارجة).

من قبيل العلوم الانفعالية، لا من جهة الإذعان أو الإقرار بها التي هي من قبيل العلوم (الفعلية، لكن لما لم تنفك هذه الحالة النفسانية الفعلية عن حالة انفعالية[١] تنفعل النفس بحصولها كان افتقارها[٢] إلى العلة المعدة من الأفكار وغيرها افتقاراً بالعرض لا بالذات.

وبالجملة لا يخلو شيء من الأسباب الفاعلية في هذا العالم من انفعالات يلزمها فعلها لكونها متعلقة بالصور المادية والأجسام، وهي لا تنفك عن الحركات والانفعالات ولأجل هذا ما من فاعل في هذا العالم في شيء إلا وهو منفعل من جهة أخرى من شيء آخر، ولهذا كل محرك قريب على سبيل المباشرة فهو متحرك النسبة، فيحتاج لا محالة إلى المادة وأحوالها المعدة المقترنة إياها نحو الغاية المطلوبة. والفكر للنتيجة من هذا القبيل.

أما[٣] الجواب عن الإشكال الثالث فنقول: نختار أن المراد من الإدراك الساذج مطلق الإدراك لأنه ساذج، أي مطلق عن القيود والاعتبارات حتى اعتبار كونه مطلقاً على نحو القيد به. وهذا المعنى أحرى وألبق بأن يقال (له)[٤] الساذج من الذي قيد بكونه مطلقاً، ولا يلزم منه تقسيم الشيء إلى نفسه والى غيره، لأنا نقول التغاير الاعتباري يكفي للامتياز بين المقسم والقسم في مثل هذه التقسيمات التي للأمور الذهنية والمعقولات الثانوية. فالمقسّم هاهنا هو الإدراك مطلقاً من غير تقييد، لا بالإطلاق، ولا بالتقييد بشيء أو عدمه. وأحد القسمين هو الإدراك المقيد بالإطلاق والمقابل للتصديق، لأنه إدراك مقيد بالحكم. ولنا أن

---

١ ـ في النسخة (العلوم العقلية عن حالة الفعالية) وسقط الباقي.

٢ ـ في النسخة (افتقاره).

٣ ـ في النسخة (ما).

٤ ـ ساقطة في النسخة.

نختار منه الإدراك المقيد بعدم الحكم.

ولا نسلم امتناع اعتبار التصور في التصديق، لأن التصديق الذي اعتبر فيه التصوّر لا التصديق بحسب ماهيته ومعناه ولا بحسب وجوده ومصداقه، فإن كان المنظور إليه حال ماهية التصديق فالمعتبر فيه مطلق التصور المرادف للعلم، لا[1] التصور الساذج. فلا يلزم من ذلك محذور، لا تقوم[2] الشيء بالنقيضين ولا اشتراطه بنقيضه. وان كان المنظور إليه وجوده فالمعتبر فيه شرطاً أو شطراً، وان كان التصور الساذج، لكن فرده، لا مفهومه المأخوذ فيه أما الإطلاق عن الحكم أو التقيد بعدمه. ولم يلزم منه أحد المحذورين المذكورين، إذ لا فساد في أن يكون وجود الشيء مشروطاً بالموصوف بنقيضه كالصلاة المشروطة بالموصوف بما ليس بصلاة وهو الوضوء. ولا في أن يكون وجود شيء مركباً من موصوف بنقيضه كالبيت المركب مما[3] ليس ببيت وهو الجدار أو السقف.

ولا الذي ذكره في الجواب من تجوز كون الموصوف بعدم الحكم جزءاً لمفهوم[4] التصديق فهو فاسد. لأن التصورات الثلاثة الساذجة غير معتبرة أصلاً في مفهوم التصديق. إذ المعتبر في مفهوم التصديق جنسه وفصله، لا شيء من أفراد قسيمه الذي هو التصور الساذج. كما أن المعتبر في ماهية الإنسان جنسه وفصله، أي الحيوان والناطق، لا شيء من رأسه، ويده، ورجله، وسائر أعضائه وان كان وجوده مركباً من أجزاء ليس شيء منها حيواناً ولا ناطقاً. وقد ثبت في العلوم الفلسفية أن أجزاء وجود الشيء خارجة عن ماهية ذلك الشيء.

---

١ ـ في النسخة (اما).

٢ ـ في النسخة (يقوم).

٣ ـ في النسخة (عما).

٤ ـ في النسخة (المفهوم).

والعجب من هذا العلامة مع بضاعته[1] في المنطق والحكمة كيف ذهل عن (أن)[2] أجزاء وجود الشيء لا تدخل ولا تعتبر في ماهية، بل تكون خارجه عنها. فإذا لم يعتبر أجزاء وجود الشيء في معناه ومفهومه، فبأن لا يعتبر أفراد نقيضه في ماهيته كان أحرى ومن التجويز أبعد[3].

ثم قال واعلم أن مختار المصنف في التصديق منظور فيه من وجوه:

الأول: أن التصديق ربما يكتسب من القول الشارح والتصور من الحجة. أما الأول فلأن الحكم فيه إذا كان غنياً عن الاكتساب ويكون تصور أحد الطرفين كسبياً كان التصديق كسبياً، وحينئذ يكون اكتسابه بالقول الشارح وأما الثاني فلأن الحكم لابد وان يكون تصوراً عنده. واكتسابه من الحجة.

الثاني: إن التصور مقابل للتصديق، ولا شيء من أحد المتقابلين[4] بجزء للمقابل الآخر. فأما الواحد والكثير فلا تقابل بينهما على ما نسمعه من أئمة الحكمة.

الثالث: أن الادراكات الأربعة علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد. فعلى هذا طريق القسمة أن يقال: العلم أما حكم أو غيره والأول هو التصديق والثاني هو التصور.

أقول هذه الأنظار كلها مدفوعة.

أما الأول: فبما[5] أشرنا إليه أن التصور المأخوذ على وجه يحتمل التصديق والتكذيب إنما يستفاد من الحجة لا من القول الشارح، والحكم بأحد الاصطلاحين هو بعينه التصديق بهذا المعنى. وبالاصطلاح الآخر هو فعل نفساني

---

١ ـ في النسخة (بضاعة).

٢ـ ساقطة في النسخة.

٣ ـ (التجويز الحر) هكذا جاءت في النسخة.

٤ ـ في النسخة (المقابلين).

٥ ـ في النسخة (فيما).

غير مندرج تحت العلم الانفعالي ولا يكون بديهياً ولا كسبياً كما مرّ.

وأما الثاني: فبما أشرنا أن التصور الذي هو جزء عقلي لماهية التصديق غير التصور المقابل له، الذي يتوقف عليه أو يتقوّم به وجوده، ولا محذور في كون الشيء متصفاً بوصف مقابل لوصف الكل، إنما المحال كونه بالذات مقابلاً له. كيف لا؟ وضعت الجزئية والكلية من أحد أقسام التقابل، أعني التصانيف.

وأما الثالث: فبأن الادراكات المتعددة التي في أطراف التصديق بمنزلة المادة ولها صورة وحدانية هي إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهي بحسب الجزء الصوري فرد واحد من العلم يسمى بالتصديق، لا باعتبار تلك الأجزاء المادية. ولعل هذا هو مراد[1] الإمام الرازي من مذهبه.

وأما طريق التقسيم الذي ذكره من أن العلم أما حكم أو غيره وزعم انه بعينه مذهب الحكماء، فغير صحيح، إلا أن يراد بالحكم الإدراك المستتبع للإقرار والإذعان حتى يكون مندرجاً تحت المقسم. وأما أن أريد به الأمر الخارج عن التصور اللازم[2] له فهو خارج عن المقسم، ولا يكون بديهياً ولا كسبياً إلا بالعرض كما مرّ.

وعلى هذا المنوال ما ذكره شارح المقاصد في تهذيب المنطق: العلم أن إذعاناً للنسبة وتصديق وإلا فتصور . وقال السيد الشريف في الحاشية[3]: اعلم أن مختار المصنف في التصديق مذهب الإمام، كما مرّ من أن التصديق مجموع الادراكات الأربعة على ما يقتضيه توجيه الشارح لعبارته، وإنما وجهها به لامتناع تطبيقها على المذهب[4] الآخر، وامتناع إثبات مذهب ثالث[5]، بمجرد احتمالها

١ـ في النسخة (المراد).

٢ ـ في النسخة (الازم).

٣ ـ حاشية شرح الشمسية.

٤ ـ في النسخة (مذهب).

٥ـ في النسخة (الثالث).

إياه. ولولا أن الإمام خرج بمذهبه في «الملخص» لما أثبتناه له.

أقول يمكن تطبيق عبارته على مذهب الحكماء، كما أشرنا إليه، بل تطبيق قوله في الملخص أيضاً عليه، لأن الذي قال فيه هو: أن لنا تصوراً وإذا حكم عليه بنفي أو إثبات كان المجموع تصديقاً، وفرق ما بينهما كما بين البسيط والمركب. انتهى. أو يمكن توجيهه بأن المراد من الجمعية في قوله: لو كان المجموع تصديقاً بحسب الذهن في ظرف التحليل دون الوجود. هذا كما يقال «اللون كيفية مبصرة». وإذا ضم أنها «قابضة للبصر» كان المجموع «سواداً». والفرق بينهما لكون أحدهما جنساً والآخر نوعاً شبيه بالفرق بين البسيط والمركب، وليس بعينه ذلك. لأنهما واحد في الوجود. ولهذا أتى بكاف التشبيه[١].

ويؤيد ما ذكرناه، ما قاله الابهري في فاتحة كتابه المسمي بتنزيل الأفكار[٢] بهذه العبارة: العلم هو حصول صورة الشيء في العقل (وهو)[٣] أما[٤] تصور فقط كتصورنا معنى الإنسان وأما تصور مع التصديق كما إذا تصورنا معنى قولنا «الإنسان حيوان» ثم صدقناه. فالتصور هو أن يحصل في العقل صورة هذا التأليف مطابقة للأشياء ونفسها. انتهى.

وهو بعينه تفسير الشيخ في الشفاء للتصديق لأنه قال: «حصول الطرفين مع التأليف بينهما هو[٥] معنى القضية في العقل. والتصديق هو أن يحصل في الذهن

---

١ ـ في النسخة (أي الكاف التشبيه).

٢ ـ هو «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار» لأثير الدين الابهري. أنظر الذريعة ـ ٤٥ ـ ص ٢١٠ ـ ٢١١.

٣ ـ ساقطة في النسخة.

٤ ـ في النسخة (وأما).

٥ ـ في النسخة (هي).

نسبة[1] هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها مطابقاً لها، والتكذيب بخلاف ذلك»[2].

واعترض عليه المحقق الطوسي في نقد التنزيل[3]. أن قوله «ثم صدقناه»، يجب أن يكون مراده به بحسب ما فسّر التصديق، وهو أن يحصل في العقل صورة هذا التأليف. وليس المفهوم من قولنا «إذا تصورنا معنى قولنا الإنسان حيوان» إلا حصول صورة هذا المجموع المشتمل على الطرفين والتأليف، لكن لا يمكن (حصول)[4] صورة هذا المجموع إلا بعد حصول أجزائه. فصورة هذا التأليف بعد حصول هذا المجموع، حصول الحاصل. وعلى تقدير صحته، يكون حصول صورة هذا التأليف في العقل من باب التصور، والذي من باب التصديق هو حصول التأليف نفسه لا حصول صورته. انتهى.

والجواب عن الأول: أن جزء المجموع صورة هذا التأليف مطابقة للأشياء أنفسها الذي هو معنى التصديق، فمعنى «ثم[5] صدقناه»، أخص من صورة هذا التأليف مطلقاً، أعم من أن يكون مشكوكاً فيه أو لا. فحصوله على هذا الوجه لا يكون حصول الحاصل.

وعن الثاني: بأن حصول التأليف بعينه هو الانتساب والحكم، والحكم لا يجوز أن يكون تصديقاً لأنه فعل والتصديق انفعال لأنه علم، وحصول صورة هذا التأليف مطابقة للأشياء، تصديق باعتبار يلزمه إذعان بالتأليف وإقرار بمصدق به، وان كان اعتبار حصوله في العقل تصوراً، فإن قلت التصديق بسيط عند الحكماء كما هو

---

١ ـ في النسخة (تسبيه) بالمقارنة من نص مدخل المنطق لابن سينا ص ١٧ .

٢ ـ قارن، ابن سينا ـ مدخل المنطق ـ ص ١٧ .

٣ ـ هو تعديل المعيار في نقد «تنزيل الأفكار» وهو كتاب في المنطق والحكمة لنصير الدين الطوسي. أنظر الذريعة ـ ج ٤ ـ ص ٢١٠ ـ ٢١١ .

٤ ـ ساقطة من النسخة.

٥ـ ساقطة من النسخة.

المشهور منهم، فيجب أن يكون نفس الإذعان لا[1] تصور التأليف مطابقاً[2] للأشياء.

أقول التصديق بهذا المعنى (أيضاً إدراك بسيط، ليس مجموع ادراكات ثلاثة أو أربعة وان كان متعلقاً بها. كما أن تصور القضية[3] أيضاً إدراك واحد أن كان متعلقةً أمور كثيرة. هذا هو المراد من كون التصورات الثلاثة شرطاً للتصديق. ولأجل ذلك الامتزاج التام بين التصديق وهذه[4] التصورات الثلاثة للمحكوم عليه وبه والنسبة ظن أن التصديق هو مجموع أمور أربعة، كما نسب إلى صاحب الملخص.

قال صاحب القسطاس[5]: متى حصل عند العقل وقوع النسبة أو لا وقوعها، لا بمعنى تصور الوقوع، فإن ذلك من قبيل التصورات، بل بمعنى أن النسبة الإيجابية واقعة أو ليست بواقعة. فهذا الحصول هو التصديق، وهو حقيقة الحكم. انتهى.

اعلم أن هذا الفاضل لما اعترف بأن التصديق عبارة عن أن يحصل عند العقل أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، الذي هو الاعتقاد، فإن سماه حكماً فلا مشاحة في الاصطلاح. والحق كما سبق، إن الأثر الحاصل في الذهن أما تصور ماهيات الأشياء ومفهوماتها أو صورة أن هذا ذاك مطابقاً للواقع سواء طابق أو لا، والأول هو التصور والثاني وهو التصديق والإذعان، وهو باعتبار حصوله في الذهن تصوّر، لكن بخصوصية كونه إذعاناً بغيره تصديق.

قيل: مما يدل على أن التصديق هو الاعتقاد قولهم في التصديق الكسبي أن هذه القضية معلومة تصوراً مجهولة تصديقاً، ولا شك أن القضية الكسبية قبل

---

١ ـ في النسخة (أما).

٢ ـ في النسخة (مطابقة).

٣ ـ ساقطة في النسخة.

٤ ـ في النسخة وهذا.

٥ ـ هو الغزالي، أبي حامد.

القياس حاصلة بجميع أجزائها في الذهن وبعد[1] القياس يحصل التصديق بأنها مطابقة لما في نفس الأمر.

ولا يخفى عليك انه كما أن التصديق إدراك واحد داخل تحت التصور المطلق الذي هو جنسه وله فصل ينوّعه ويحصّله فيكون مركباً تحليلياً، كما مر. وكذا سائر أقسام العلم، فإن كلا منها[2] أيضاً متضمن لما به الاشتراك وما حصّل به نوعاً، كالشك مثلاً فإنه عبارة عن حصول صورة التأليف في الذهن مع تجويز وقوع مقابله تجويزاً مساوياً لتجويز وقوعه. وكذا الوهم، مركب المعنى من التصور للشيء، وتجويز خلافه تجويزاً راجحاً، على عكس الإدراك الظني.

وأما تصور المعاني المفردة أو المركبة غير[3] النسبية أو النسبية التقييدية أو الخبرية. وكل ذلك نوع من العلم المطلق مع قيد عدمي.

ثم لكل من الأقسام تحصلات وتنوعات أخرى باعتبار المعلومات كما لا يخفى. ولهذا قيل: العلم لكل شيء من قبيل ذلك الشيء، لأنه متحد به، كما أن وجود كل شيء في الخارج عين ذلك الشيء ومتحد به. ولأجل ذلك اشتهر من الحكماء المشائين: أن الوجود أنواع متخالفة حسب اختلاف الماهيات. مع انهم قائلون بأن الوجود أمر بسيط لا جنس له، ولا فصل، ولا حد له، ولا يعرضه العموم والكلية. وإدراك ذلك يحتاج إلى لطف قريحة.

فهذا ما سنح لنا في باب التصور والتصديق والله ولي الهداية والتوفيق.

---

١ ـ في النسخة (بعد).

٢ ـ في النسخة (منهما).

٣ ـ في النسخة (الغير).

المصطلحات المنطقية الواردة في رسالة التصور والتصديق

١ـ الإدراك الساذج = التصور الساذج = التصور: وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن اعتبار الحكم أو عدمه.

٢ـ الاستدلال = هو استنتاج قضية من قضية واحدة أو أكثر، تلزم عنها بالضرورة لوجود علاقة منطقية فيما بينها.

والاستدلال على نوعين مباشر وغير مباشر.

الاستدلال على نوعين مباشر وغير مباشر.

الاستدلال المباشر: هو استنتاج قضية من قضية أخرى كاستدلالنا على وجود النار عند رؤيتنا للدخان.

والاستدلال غير المباشر: هو استنتاج قضية من أكثر من قضية وهو ثلاثة أنواع هي:

أ ـ القياس: (أنظر القياس).

ب ـ التمثيل: هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم الآخر لجهة مشتركة بينهما.

ج ـ الاستقراء: وهو أن يدرس الذهن عدة جزئيات، فيستنبط منها حكماً عاماً.

٣ ـ الاسم الشارح = القول الشارح = الحد الاصطلاحي = التعريف: وهو المعلوم التصوري الذي يوصل إلى مجهول تصوري، وهو الواقع جواباً عن ما الشارحة أو ما الحقيقية. ويقسم إلى حد ورسم وكل منهما تام وناقص.

٤ ـ البديهي = الضروري: هو كل ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر وهناك:

أ ـ تصور بديهي كتصورنا لمفهوم الوجود والعدم.

ب ـ تصديق بديهي كتصديقنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن النقيضين لا يجتمعان في زمن واحد. ولا يرتفعان معاً.

٥ ـ البرهان = هو قياس مؤلف من يقينيات ينتج تعيناً بالذات اضطراراً.

٦ ـ التصور المطلق = العلم = الإدراك: وهو عبارة عن حضور صور الأشياء عند العقل وهو ما نسميه العلم. ونسبة العلم إلى المعلوم ـ كما يقول الشيرازي ـ كنسبة الوجود إلى الماهيات إذ أن العلم معلوم بنفسه منكشف بذاته، وغيره من المعلومات معلوم به. وكذلك الوجود موجود بذاته وغيره من الماهيات موجودة به.

٧ ـ التصديق = الاعتقاد = الإذعان: وهو عبارة عن إقرار النفس بمعنى القضية والإذعان به أي الإقرار بأن المعنى الذي حضر في الذهن مطابق عليه الأمر في نفس الوجود، سواء طابق أو لا، لأن اعتقاد المطابقة لما في نفس الأمر لا يوجب أن يكون الشيء المعتقد مطابقاً لما فيها. ولذلك اشتركت الصناعات الخمس في معنى التصديق.

٨ ـ التناقض = هو أحد أقسام التقابل، هو تقابل السلب والإيجاب، لا في القضية وحدها بل وفي مثل قولك «فرس ولا فرس». فالقضيتان المختلفتان بالإيجاب والسلب متناقضتان.

٩ ـ التقابل = التقابل والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان معاً في شيء واحد

من جهة واحدة. والتقابل على أنحاء.

أ ـ تقابل النقيضين: (أنظر التناقض).

ب ـ تقابل المتضائفين: وهما الوجوديان اللذان يعقل أحدهما مع تعقل الآخر كالعلة والمعلول، والأب والابن.

ج ـ تقابل التضاد: والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين في موضوع واحد، بينهما غاية الخلاف، كما في اصطلاح الإلهيين، أو المتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما في اصطلاح المنطقيين.

د ـ تقابل الملكة والعدم: الملكة في المشهور هي القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له «متى شاء» كالقدرة على الإبصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه كالعمل.

١٠ ـ التعاند = العناد بين طرفي القضية المنفصلة يعني أن تكون ذات النسبة في كل منهما تنافي وتعاند ذات النسبة في الآخر مثل: العدد الصحيح أما أن يكون زوجاً أو فرداً.

١١ ـ الترادف = اشتراك الألفاظ المتعددة في معنى واحد.

١٢ ـ التباين: تكون نسبة التباين بين المفهومين اللذين لا يجتمع أحدهما مع الآخر في فرد من الأفراد أبداً. وأمثلته جميع المعاني المتقابلة التي شرحناها تحت مصطلح التقابل.

١٣ ـ الجدل: وهو أحد أقسام التصديق الكسبي، وهو صناعة تمكن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفة من المسلَمات أو من ردها حسب الإرادة، ومن الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع.

١٤ ـ الجهل: هو عدم العلم ممن له الاستعداد لعلم والتمكن منه، فالجمادات والعجماوات لا نسميها جاهلة ولا عالمة. وهو ينقسم إلى قسمين:

أ ـ الجهل التصوري: وهو لا يكون إلا بسيطاً بمعنى أن يجهل الإنسان شيئاً

وهو ملتفت إلى جهله.

ب ـ الجهل التصديقي: وهو المنقسم إلى البسيط والمركب، والجهل المركب هو أن يجهل الإنسان شيئاً وهو غير ملتفت إلى انه جاهل بل يعتقد انه من أهل العلم به، فلا يعلم انه لا يعلم.

١٥ ـ الجنس: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة في جواب ما هو.

١٦ ـ الجنس العالي: وهو يشمل جميع الأمور التي لا يمكن أن تعرّف كالمقولات العشر فهي أجناس عالية لا جنس لها تنضوي تحته بل تكون هي المستخدمة في تعريف غيرها.

١٧ ـ الحكم: وهو عبارة عن إيقاع النسبة أو انتزاعها، وهو فعل من أفعال النفس وليس من أقسام العلم التجددي الانفعالي لأن العلم عبارة عن انفعال النفس بينما الحكم فعل للنفس. وقد أطلق الحكم تارة على الإيقاع والانتزاع أي على معناه الحقيقي، وتارة على التصديق أو الإذعان المستتبع للحكم تسمية للشيء باسم لازمه.

١٨ ـ الحجة: وهي عبارة عما يتألف من قضايا يتجه بها إلى مطلوب يستحصل بها. وسميت حجة لأنه يحتج بها على الخصم لإثبات المطلوب، وتسمى دليلاً لأنها تدل على المطلوب.

١٩ ـ الحد: هو أحد أقسام التعريف ويحصل بأن يضم قيد إلى المقسّم وهذا القيد يجب أن يكون فصلاً ذاتياً مقوّما لماهية الأقسام التي هي الأنواع.

والحد على نوعين تام وناقص:

الحد التام هو التعريف بجميع ذاتيات المعرّف، وتقع بالجنس والفصل القريبين لاشتمالهما على جميع ذاتيات المعرف.

والحد الناقص هو التعريف بجميع ذاتيات المعرَف، ولا بد أن يشتمل على

الفصل القريب على الأقل.

٢٠ ـ الخطابة: وهي صناعة علمية بسببها يمكن إقناع الجمهور بالأمر الذي يتوقع حصول التصديق به بقدر الإمكان.

٢١ ـ الرسم: وهو أحد أقسام التعريف، ويحصل بأن يضم قيود متخالفة إلى المقسم وهذه القيود ينبغي أن تكون عوارض خارجة عن حقائق الأقسام داخلة في مفهوماتها. والرسم تام وناقص كما قسمه المناطقة. الرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة مثل الإنسان حيوان ضاحك. أما الرسم الناقص فهو التعريف بالخاصة وحدها مثل الإنسان ضاحك.

٢٢ ـ السفسطة: وهي صناعة تفيد تصديقاً جازماً. وقد اعتبر فيها أن يكون المطلوب حقاً ولكنه ليس بحق، ويقال لها المغالطة.

٢٣ ـ الشعر: هو كلام مخيّل مؤلف من أقوال موزونة متساوية مقفاة.

٢٤ ـ الشك: هو عبارة عن حصول صورة التأليف في الذهن مع تجويز وقوع مقابلة تجويزاً مساوياً لتجويز وقوعه.

٢٥ ـ الصناعات الخمس: وهي أقسام التصديق الكسبي، أي البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة.

٢٦ ـ صورة القضية: للقضية صورة وهي إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة والقضية بحسب هذا الجزء الصوري فرد واحد من العلم وهي ما نسميه التصديق.

٢٧ ـ الظن: هو تصور الشيء وتجويز خلافه تجويزاً مرجوحاً.

٢٨ ـ العرض: هو وجود ذا ماهية حق وجودها في الخارج أن تكون في موضوع. والعرض هو الموجود في شيء، غير متقوم به كجزء منه، ولا يصح قوامه دون ما هو فيه.

٢٩ ـ العرض: وهو أما أن يختص بموضوعه الذي يحمل عليه ولا يعرض

لغيره وهو ما يطلق عليه اسم الخاصة، سواء كان مساوياً لموضوعه كالضاحك للإنسان، أو مختصاً ببعض أفراده كالشاعر والخطيب. وأما أن يعرض لغير موضوعه بمعنى أن لا يختص به فهو العرض العام كالماشي فإنه يعم الإنسان وغيره.

٣٠ ـ العلم: التصور المطلق: أنظر مصطلح رقم ٦.

٣١ ـ العلم الحصولي: وهو العلم بالشيء الواقعي الذي يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية كالسماء، والأرض، والإنسان، والفرس وغير ذلك، ويقال له العلم الحادث والعلم الحصولي الانفعالي أو التجددي وهو المنقسم إلى التصور والتصديق.

٣٢ ـ العلم الحضوري: وهو العلم بالشيء الواقعي حين يكون وجوده العلمي نفس وجوده العيني كعلم المجردات بذواتها وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها وهكذا أفعالها النفسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية.

٣٣ ـ العنوان: هو المفهوم الذي يلاحظ في القضية ويجعل موضوعاً من أجل التوصل للحكم على مصاديقه. مثلاً: عندما يقال «الفعل لا يخبر عنه» قد يعترض على هذا القول بأن نفس هذا القول إخبار عن الفعل، والجواب عنه أن الذي وقع في القضية مخبراً عنه وموضوعاً في القضية هو مفهوم الفعل، ولكن الحكم ليس له بما هو مفهوم، بل جعل عنواناً وحاكياً عن مصاديقه وآلة لملاحظتها.

والحكم في الحقيقة راجع للمصاديق. فالفعل الذي له هذا الحكم حقيقة هو الفعل بالحمل الشايع. وكذا القول بأن «الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين».

٣٤ ـ الفصل: هو أحد الكليات الخمس وهو ما تتقوّم به ماهية الأنواع والمقرر لوجود المقسم والفصل يقع في جواب «أي شيء» وقد عرف بأنه «جزء الماهية المختص بها الواقع في جواب أي شيء هو في ذاته».

٣٥ ـ التقسيم = القسمة: هو عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى أمر واحد مبهم

ليحصل بانضمام كل قيد إليه قسم.

٣٦ ـ المقسّم: هو الشيء القابل للقسمة.

٣٧ ـ القسم: هو جزء المقسّم بالقياس إليه.

٣٨ ـ القسيم: هو جزء المقسّم بالقياس إلى الأقسام الأخرى.

٣٩ ـ القضية: هي الخبر أو المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب لذاته.

٤٠ ـ القضية الحملية: هي ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفية عنه.

٤١ ـ القضية الشرطية: وهي ما حكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى أو عدم وجودها وتنقسم الشرطية إلى: متصلة ومنفصلة.

٤٢ ـ القياس: هو قول مؤلف من قضايا متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر.

٤٣ ـ الكسبي أو النظري: وهو العلم الذي يحتاج في حصوله إلى كسب وإعمال نظر وفكر.

٤٤ ـ اللفظ المشترك: وهو اللفظ الذي تعدد معناه وقد وضع للجميع كلاً على حدة، ولكن دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر مثل «الجون» الموضوع للأسود والأبيض.

٤٥ ـ المجاز: وهو اللفظ الذي تعدّد معناه، ولكنه موضوع لأحد المعاني فقط واستعمل في غيره لعلاقة ومناسبة بينه وبين المعنى الأول الموضوع له من دون أن يبلغ حد الوضع في المعنى الثاني. والمجاز دائماً يحتاج إلى قرينة تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي وتعيين المعنى المجازي من بين المعاني المجازية.

٤٦ ـ المفهوم: نفس المعنى بما هو، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة عن حقائق الأشياء. والمفهوم قد يكون له مصاديق عدة كالإنسان، وقد لا يكون له أي مصداق كشريك الباري، وقد يكون له مصداقاً وجودياً واحداً كالباري.

٤٧ ـ الماصدق = المصداق: هو فرد أو مجموع أفراد المفهوم نسميها

مصاديق وبمعنى آخر، هو ما ينطبق عليه المفهوم أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية.

٤٨ ـ المفرد: هو اللفظ الذي ليس له جزء يدل على جزء معناه من حيث هو جزء، والمفرد ينقسم إلى كلمة واسم وأداة.

٤٩ ـ المركب = القول: وهو اللفظ الذي له جزء يدل على جزء معناه من حيث هو جزء، وينقسم إلى ناقص وتام.

القول الناقص: هو ما لا يصح السكوت عليه.

القول التام: هو ما يصح السكوت عليه وهو على نوعين:

ـ الخبر: وهو المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق والكذب.

ـ الإنشاء: وهو المركب التام الذي لا يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب.

٥٠ ـ المركب التحليلي أو العقلي: هو المفهوم الذي يمكن أن يحلله العقل إلى جنسه وفصله بينما يكون متحداً وجوداً. كالإنسان المتحد أو الواحد الطبيعي خارجاً والذي لا يمكن أن نحلله في الوجود إلى المادة والصورة، بينما العقل له هذه القدرة التحليلية ويستطيع أن يحلل مفهوم الإنسان إلى مادته التي هي الحيوان وصورته التي هي الناطق.

٥١ ـ المقولات العشر: المقولات هي الأجناس العالية للموجودات، وهي عشرة، الجوهر، والكم، والكيف، والأين، والجدة (الملك)، والوضع، ومتى، وان يفعل، وان ينفعل، والإضافة وتعريفها:

أ ـ الجوهر: هو وجود ذو ماهية حق وجودها الخارجي أن لا يكون في موضوع. والجوهر ينقسم إلى حال ومحل ومركب ومفارق عنهما ذاتاً أو فعلاً وهي الصورة والهيولى والجسم والنفس والعقل. والمقولات التسع الباقية هي الأعراض.

ب ـ الكم: وهو الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد عاداً. والكم ينقسم إلى متصل قار وهو الجسم والسطح والخط، وغير قارّ وهو الزمان. والى

منفصل هو العدد، ويشملها قبول القسمة والمساواة وعدمها بالعدّ والتطبيق بالفعل أو بالقوة بإمكان وجود العادّ.

ج ـ الكيف: هو الذي يعقل هيئة قارة بلا قسمة وقد يتضاد ويشتد.

د ـ الأين: هو كون الجسم أو الشيء حاصلاً في مكانه.

هـ ـ الجدة = الملك: وهي هيئة تحصل بسبب كون الجسم في محيط كله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط كالتسلح والتقمص والتعمم والتنقل.

و ـ الوضع: وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود.

ز ـ متى: وهو كون الشيء في زمان واحد أو في حد منه.

ح ـ أن يفعل: وهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيره. غير قارّ الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجددي كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرّد.

ط ـ أن ينفعل: هو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيراً غير قار الذات ما دام كونه كذلك كالتسخن والتسود.

ي ـ الإضافة: هي نسبة متكررة من الجانبين معاً ـ أي طرفي الإضافة ـ ويجب فيهما التكافؤ في العدد. والإضافة عارضة لجميع الموجودات.

٥٢ ـ النوع: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتحدة بالحقيقة في جواب ما هو.

٥٣ ـ الوحدة الطبيعية: كل نوع له وحدة طبيعية لا بد أن يكون أحد جزئيه معنى جنسياً والآخر فصلاً كالفرس والإنسان، فوحدة كل منهما طبيعية.

٥٤ ـ الوحدة الصناعية: كل نوع أن كان مركباً خارجياً فلا بد وان يكون جنسه مأخوذاً من مادته وفصله مأخوذاً من صورته كالسرير والدار.

٥٥ ـ الوهم: وهو عبارة عن التصور للشيء وتجويز خلافه تجويزاً راجحاً.

المراجع

١ـ ابن ماجة ـ شروحات السماع الطبيعي ـ تحقيق وتقديم د. معن زيادة ـ دار الفكر بيروت ١٩٧٨ .

٢ـ ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ شرح الطوسي والرازي ـ دفتر نشر كتاب ـ طهران.

٣ـ ابن سينا ـ النجاة ـ مطبعة السعادة ١٩٣٨ .

٤ـ ابن سينا ـ مدخل المنطق ـ المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٥٢.

٥ـ ابن سينا ـ الشفاء ـ البرهان ـ المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٥٦ .

٦ـ آل ياسين، جعفر ـ الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي ـ منشورات عويدات ـ بيروت ١٩٧٨.

٧ـ الآملي ـ درر الفوائد ـ مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان ـ قم.

٨ ـ الأمين، محسن ـ أعيان الشيعة ـ مطبعة الإنصاف ـ بيروت ١٩٥٩.

٩ـ بروكلمان ـ تاريخ الشعوب الإسلامية ـ دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٥.

١٠ـ جمعة، بديع ـ الشاه عباس الكبير ـ دار النهضة العربية ١٩٨٠.

١١ـ الجرجاني، سيد شريف ـ حاشية شرح الرسالة الشمسية ـ كتابفروشي علمية إسلامية.

١٢ـ خليفة، حاجي ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون . المطبعة الإسلامية ـ طهران ١٩٦٨.

١٣ـ الرازي، قطب الدين ـ شرح حكمة الإشراق ـ انتشارات بيدار ـ قم.

١٤ـ الرازي، قطب الدين ـ شرح المطالع ـ إنتشارات كتبي نجفي.

١٥ـ الرازي، قطب الدين ـ شرح الرسالة الشمسية ـ كتابفروشي علمية إسلامية.

١٦ـ الرازي، قطب الدين ـ شرح الإشارات والتنبيهات ـ دفتر نشر كتاب ـ طهران.

١٧ـ ستانلي، بول ـ طبقات سلاطين الإسلام ـ الدار العالمية ـ بيروت ١٩٨٦.

١٨ـ السعيد، أحمد ـ تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة ـ دار المعارف بمصر. بدون تاريخ.

١٩ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ـ دار التراث العربي ـ بيروت ١٩٨١.

٢٠ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة المشاعر ـ انتشارات مهدوي ـ اصفهان بدون تاريخ.

٢١ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسائل فلسفي ـ تقديم وتحقيق جلال الدين الاشتياني ـ مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي. حوزة علمية ـ قم بدون تاريخ.

٢٢ـ الشيرازي، صدر الدين ـ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ـ مركز انتشارات دانشكاهي ١٣٦٠ هـ. ش.

٢٣ـ الشيرازي، صدر الدين ـ شرح الهداية الأثيرية ـ انتشارات بيدار ـ قم بدون تاريخ.

٢٤ـ الشيرازي، صدر الدين ـ رسالة في التصور والتصديق ـ انتشارات بيدار ـ قم.

٢٥ـ الشيرازي، صدر الدين ـ حاشية شرح حكمة الإشراق ـ انتشارات بيدار . قم بدون تاريخ.

٢٦ـ الطباطبائي، محمد حسين ـ بداية الحكمة ـ دار المصطفى بيروت ١٩٨٢.

٢٧ـ الطباطبائي، محمد حسين ـ نهاية الحكمة ـ مركز انتشارات دار التبليغ الإسلامي ـ قم.

٢٨ـ الطوسي، نصير الدين ـ شرح الإشارات ـ تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٠.

٢٩ـ الطهراني، آغا بزرگ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ـ دار الأضواء بيروت.

٣٠ـ فخري، ماجد . تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ الدار المتحدة للنشر ـ بيروت ١٩٧٩.

٣١ـ كوربان، هنري ـ مقام ملا صدرا في الفلسفة الإيرانية ـ مجلة الدراسات الأدبية ـ الجامعة اللبنانية ١٩٦٥. ١/٢.

٣٢ـ المظفر، محمد رضا ـ المنطق ـ دار التعارف ـ بيروت ١٩٨٠.

٣٣ـ المظفر، محمد حسين ـ تاريخ الشيعة ـ دار الزهراء ـ بيروت ١٩٨٥.

٣٤ـ نيستاني، علي أصغر ـ مجلة الباحث ع / ١٠ .

٣٥ـ Nasr-Islamic Studies-Librairie du Liban-1967 .

المحتويات

الفصل الثاني

التجديدات الفلسفية والحركة الجوهرية

عند صدر الدين الشيرازي

الفصل الثالث

رسالة التصور والتصديق

مضامينها - تحليلها

الفصل الرابع

نص رسالة التصور والتصديق

زينب إبراهيم شوربا

- من مواليد بيروت، ١٩٦٠.
- ليسانس فلسفة، الجامعة اللبنانية، ١٩٨٢.
- ماجستير فلسفة، الجامع اللبنانية، ١٩٨٦.
- دكتوراه فلسفة، الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٠.
- مديرة تحرير مجلة المنطلق، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٩.
- صاحبة ورئيسة تحرير مجلة المنطلق الجديد، منذ صدورها سنة ٢٠٠٠ وإلى اليوم.

صدر لها:

١ـ الابستيمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث.

٢ـ نحو وعي معاصر للاجتهاد.

٣ـ الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند الشيرازي (هذا الكتاب).